

В. М. ЛУРЬЕ

ИСТОРИЯ
ВИЗАНТИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

АХІОМА

В. М. ЛУРЬЕ

ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В. М. ЛУРЬЕ
ПРИ УЧАСТИИ В. А. БАРАНОВА

ИСТОРИЯ
ВИЗАНТИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ФОРМАТИВНЫЙ
ПЕРИОД

А Х И Ō М А

РЕДАКТОР Б. В. ОСТАНИН
ТЕХНИЧЕСКИЙ ДИРЕКТОР О. Н. СТАМБУЛИЙСКАЯ

Лурье, В. М.

История Византийской философии. Формативный период.—СПб.: Аxiõта, 2006.—XX + 553 с.

В книге описываются два взаимосвязанных процесса: во-первых, история «перевода» христианского богословия на язык греческой философии и, во-вторых, формирование совершенно новой, но тоже «греческой» философии по мере осуществления такого «перевода». Основное внимание уделяется периоду с VI до середины IX века. Внутри этого периода рассматриваются три главных проблемных области: 1) VI век — век необыкновенных сложности и разнообразия христианских богословско-философских направлений, 2) новый богословско-философский синтез Максима Исповедника в VII веке, 3) иконоборческие споры VIII–IX веков как попытки альтернативного, по отношению к Максиму Исповеднику, богословско-философского синтеза.

ISBN 5-90141-013-0

© В. М. Лурье, текст, 2006

© В. А. Баранов, текст, 2006

© А. Г. Наследников, издание, дизайн, 2006

ОГЛАВЛЕНИЕ

К читателю

5

О чем эта книга

7

Благодарности

9

ВВЕДЕНИЕ

11

Что такое «византийская философия»?

11

Хронология и периодизация

12

I

РАННЕХРИСТИАНСКИЙ ПРОЛОГ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ В НОВОЗАВЕТНУЮ ЭПОХУ

19

1.1 Происхождение христианства
на фоне религиозной раздробленности иудейского мира

21

1.2 Понятие «мессианского движения»

22

1.3 «Мессианская» аскетика

23

1.4 Понятие «священнического богословия»

24

1.5 Два типа «священнических богословий» и два типа Храма:
«исторический» и эсхатологический

27

1.6 Основные богословские идеи
«эсхатологической» Священнической традиции,
воспринятые христианством

33

1.6.1	Концепция I: Мессия как Храм Божий	34
1.6.2	Концепция II: Мессия как Сын Божий	37
1.6.3	Краткие выводы	38
ГЛАВА ВТОРАЯ		
ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ		
ДОНИКЕЙСКОЙ ЭПОХИ		
40		
1.1	Никейский собор	40
1.2	Что значит «доникийский»	40
2.1	Мужи апостольские: иудейское богословие без «перевода» на греческий	41
2.1.1	Основные богословские концепции в эпоху мужей апостольских	43
2.1.2	Принципиальная особенность раннехристианского богословия	47
2.2	Богословие раннехристианских апологетов	48
2.2.1	Концепция Логоса у апологетов	50
2.2.2	Новое и традиционное в учении апологетов о Логосе	52
2.2.3	Учение апологетов о двух логосах Божиих—внешнем и внутреннем	53
2.3	Святой Ириней Лионский и христианское богословие в III веке	55
2.3.1	Учение о Троице у Ириния Лионского	56
2.3.2	Черты нового и традиционного в триадологии Ириния Лионского	57
2.4	Обзор некоторых триадологических учений III—начала IV веков	58

II С ЧЕГО НАЧИНАЛИСЬ «ПРИРОДА» И «ИПОСТАСЬ»

ГЛАВА ПЕРВАЯ КОНЦЕПЦИИ ТРИАДОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ IV ВЕКА

62

1 Вводные замечания о православном богословии в IV и V веках

62

2 Христианская триадология в IV веке

64

2.1 Первый Вселенский собор: понятия «единосущный» и «ипостась»

64

2.2 Отношения между православными и арианами в середине IV века и проблема статуса догматических определений соборов

67

2.3 Учение «подобосущников» (омиусиан)

69

2.4 Учение евномиан (аномеев)

70

2.5 Ранний (доевномианский) этап антиарианской полемики; способы доказательства

72

2.6 Учение о спасении как обожении человека; св. Григорий Богослов

75

2.7 Ересь Аполлинария и ее опровержение у св. Григория Богослова

77

2.8 Определения понятий «сущность» и «ипостась»: Каппадокийские отцы

80

2.9 Божественность Святого Духа: Василий Великий, Григорий Богослов, ересь Македония и Второй Вселенский собор (381 г.)

85

2.10 Учение о познаваемости Бога и о Боге как Троице

88

2.10.1 Ипостась: ее непознаваемость по сущности и познаваемость по энергиям

88

2.10.2 Энергия и имя; энергия как «движение сущности»

90

2.10.3 Ипостась как τρόπος ὑπάρξεως («тропос существования») сущности

92

2.10.4 «Догмат монархии» Отца в Святой Троице	94
2.10.5 Проблема «порядка» ипостасей в Святой Троице	95
2.10.6 Энергия сущности и идиома ипостаси	98
2.11 Учение о Троице: главное содержание и понятийный аппарат	99
2.11.1 Основные богословские концепции	99
2.11.2 Основной понятийный аппарат	100

ГЛАВА ВТОРАЯ
ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ
В ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ V ВЕКА
102

1 Общий обзор периода
102

1.1 Общий обзор полемики против платонизма	103
1.2 Общий обзор христологической полемики	105

2 Эпоха III Вселенского собора
106

2.1 От Феодора Мопсуестийского к Несторию	108
2.2 Третий Вселенский собор	109
2.3 Богословие св. Кирилла Александрийского	110
2.4 Богословие Нестория после его осуждения	113

3 От Халкидонского собора к Энотикону Зинона	116
3.1 Предыстория Халкидонского собора	116

- 3.2 Учение Евтихия и учение Диоскора
117
- 3.3 Учение св. папы Римского Льва Великого
118
- 3.4 Вероучительное определение (орос) Халкидонского собора
119
- 3.5 Значение Халкидонского собора для современников
121
- 3.6 Энотикон Зинона
123
- 4 Богословские итоги V века
125

III

РАННЕВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

VI ВЕК: ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ
В ЛАБИРИНТАХ МЕТАФИЗИКИ
129

- 1 Общий обзор периода
130
- 1.1 Источниковедческие проблемы
130
- 1.2 Характер догматической полемики в VI веке
131
- 1.3 Оси координат логического пространства догматической полемики
133
- 2 Специфика монофизитского богословия
до его основных расколов
135
- 2.1 Отличие монофизитского богословия от Кириллова:
Филоксен Маббогский
135
- 2.2 Две трактовки отличия Иисуса от нас:
Сефир Антиохийский, Иоанн Грамматик Кесарийский
и «особое мнение» Леонтия Иерусалимского
138

3 Односубъектность Христа в халкидонитском богословии	142
3.1 «Феопасхизм» против криптонесторианства: Юстиниан Великий	143
3.1.1 «Феопасхитские» споры	143
3.1.2 Святой император Юстиниан и собор 536 года	145
3.1.3 Пятый Вселенский собор: осуждение «трех глав»	149
3.2 От оригенизма Евагрия к оригенизму без Евагрия	152
3.2.1 Состояние оригенизма к началу VI века. Учение Евагрия	152
3.2.2 Оригенистские споры в Палестине: исóхристы и протоктисты	155
3.2.3 Леонтий Византийский	158
3.2.4 Итоги 553 года: начало «анонимного» оригенизма	162
3.3 Ересь агноитов и антропологический аспект единства субъекта в Христе	163
3.3.1 Ересь агноитов: Фемистий, Феодор, Псевдо-Кесарий	164
3.3.2 Моно- и диоэнергизм до начала 540-х гг. Проблема Леонтия Иерусалимского	166
3.3.3 Моно- или диоэнергизм? Юстиниан и Пятый Вселенский собор	169
3.4 Итоги эпохи Пятого Вселенского собора	176
4 Главный раскол в монофизитском мире: севирианство и юлианизм	177
4.1 Общие предпосылки полемики о нетлении тела Христова	180
4.2 Poleмика непосредственно между Севиром и Юлианом	181
4.2.1 Особенность позиции Севира по отношению к его предшественникам	182

4.2.2 Особенности позиции Юлиана по отношению к его предшественникам и последователям	184
4.2.3 Особенности позиции Севира по отношению к его последователям	187
4.2.3.1 Учение Севира о смерти Христа и Евхаристии: возврат к несторианству	187
4.2.3.2. Учение о смерти Христа в латинской традиции двухсубъектной христологии	189
4.2.3.3 Севириане в поисках выхода из логических тупиков учения Севира	191
4.3 Четыре антропологические модели и пять сотириологий: Юлиан, Августин, Сеvir, Пелагий и традиция восточной патристики	194
4.4 Севирианство и юлианизм после взаимной полемики	200
4.4.1 Трансформация севирианства; Пров и Иоанн Барбур	200
4.4.2 Трансформация юлианизма; актистизм	202
4.5 Итоги антиюлианитской полемики для севириан и халкидонитов: усиление оригенистов	207
5 Второй великий раскол монофизитского мира: триадологические споры	209
5.1 Начало ереси тритеитов и Иоанн Филопон	211
5.2 Иоанн Филопон как философ и как богослов-монофизит	215
5.3 Тритеизм Иоанна Филопона	221
5.4 Раскол между Александрией и Антиохией	223
5.5 Еще две триадологии: Петр Каллиникский и Дамиан Александрийский	226
5.6. Дополнительные разъяснения понятия «ипостась»: св. Евлогий Александрийский	230

5.7 Дальнейшие судьбы монофизитской триадологии	234
5.8 «Акттизм» из севирианства: Стефан Говар	236
5.9 Раскол кононитов и афанасиан; оригенизм Иоанна Филопона	241
5.9.1 История и идейная предыстория раскола	241
5.9.2 Учение Филопона о воскресении	243
5.10 Филиация севирианских сект в VI веке	248
6 Оригенизм Филопона в халкидонитской среде: Евтихий Константинопольский	248
6.1 Эдикт Юстиниана об афтартодокетизме	250
6.1.1 История издания и рецепции	250
6.1.2 Нетление тела Христова в православной традиции первой половины VI века: св. Ефрем Амидский	256
6.1.3 Евтихий о нетлении тела Христова и о Евхаристии	258
6.1.4 Евтихий о воплощении, Троице и «фантазиятстве»	261
6.1.5 Уточнение реконструкции содержания эдикта Юстиниана	267
6.2 Оригенизм Евтихия: его учение о воскресении	269
6.3 Евтихий о энергиях и волях во Христе	271
7 Монофелитский оригенизм	275
7.1 Константин Апамейский на Шестом Вселенском соборе	276
7.2 Симеон Кеннешринский о ереси оригениста Феодора	278
7.3 Основные этапы развития монофелитского оригенизма	281

8	Итоги VI века	282
8.1	VI век как ключевая эпоха для средневекового богословия	282
8.2	Перспективы сближения халкидонитов и севириан	284
8.3	Главные внутренние противоречия в халкидонитской среде	286
8.4	Главные противоречия среди монофизитов	287
8.5	Заключение	288
ГЛАВА ВТОРАЯ		
БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ VII ВЕКА: СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ЕГО ЭПОХА		
		289
1	Историческая обстановка	289
2	Внешняя история монофелитской унии	292
2.1	Личность патриарха Сергия	292
2.2	Церковное единство с монофизитами в Армении; собор <i>Quinisextum</i>	293
2.3	Монофелитская уния: «история идей» сквозь историю церкви	296
2.4	Победа богословия над философией: редкий тип конфликта в «истории идей»	309
2.5	Преп. Максим Исповедник: история изучения его богословия	310
3	Монофелитская догматика и ее корни	314

3.1	Корни монофелитства в догматической традиции VI века	315
3.1.1	Судьбы монофелитского оригенизма	316
3.1.2	Главный тезис монофелитства: энергия принадлежит ипостаси	319
3.1.3	Единство сознания Христа как обоснование монофелитства	323
3.2	Проблема делимости делимого: споры о человеческой природе	328
3.2.1	Концепция «частной природы» как особый вид философского реализма	331
3.2.2	«Частные сущности» в христологии: обзор основных последствий	333
3.2.3	Леонтий Византийский против Иоанна Филопона	334
3.2.3.1	Аргументация Акефала (Иоанна Филопона)	338
3.2.3.2	Аргументация Леонтия Византийского	341
3.2.4	Выводы: необходимость создания собственно христианской философской онтологии	346
4	Богословие святого Максима Исповедника	348
4.1	«Тропос существования» вместо «частной природы»	349
4.1.1	Частное бытие вторых сущностей: ипостась, а не частная природа	349
4.1.2	Природа внутри ипостаси: «тропос существования»	351
4.1.3	Тропосы существования: от бытия до присноблагобытия	355
4.1.3.1	Бытие—благобытие / злобытие—присноблагобытие	355
4.1.3.2	Что значит тропос бытия Богом	358
4.1.3.3	Тропос существования и ипостасная идиома	363
4.1.4	Новая философская онтология: потенциальное бытие, актуальное обожение	366

4.1.4.1	Логосы Божии в творении	368
4.1.4.2	Логосы и Логос	372
4.1.4.3	«Приснодействуемое» воплощение Христово: до и после Р. Х.	374
4.2	Тропос существования и энергия природы	377
4.2.1	Тропос энергии и деятельность (праксис) ипостасей	378
4.2.2	Отход от вербального монофелитства: различие «энергии» и «праксиса»	379
4.2.3	«Активная пассивность» человеческой воли во Христе	380
4.2.4	Обожение как движение образа к первообразу: «единая энергия» Бога и святых	385
4.2.5	«Единая энергия» Бога и святых как прекращение синергии	388
4.2.6	Теория волевого акта: воля природная и воля гномическая	391
4.2.7	Понятие гномической воли в христологии	396
4.2.7.1	Грех как тление произволения и его исправление во Христе	397
4.2.7.2	Отсутствие произволения и гномической воли во Христе	399
4.2.7.3	Несторианская христология как модель обожения человека	400
4.2.7.4	Количество воли во Христе, в человеке и в обоженном человеке	404
4.2.8	«Единая энергия» Бога и святых как актуализация бытия в Боге	404
5	Пути византийского богословия после св. Максима	405

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

	ИКОНОБОРЧЕСТВО И ИКОНОПОЧИТАНИЕ. ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В VIII–IX ВЕКАХ	407
--	---	-----

1	Вводные замечания	407
---	-------------------	-----

1.1 Из истории изучения иконоборческих споров	409
1.2 От символических изображений к культу иконы	411
1.3 Историческая канва иконоборческих споров	416
1.3.1 Первый период иконоборчества (726/730–787)	416
1.3.2 Второй период иконоборчества (815–843)	419
1.4 Иконоборчество и иконопочитание: теория и практика	423
1.4.1 Ситуация на латинском Западе	424
1.4.2 Судьба иконопочитания у несториан и монофизитов	426
1.4.3 «Первый блин комом» в богословии иконопочитания: Ипатий Ефесский	428
2 Богословие иконопочитателей: VIII век	430
2.1 Церковные символы как «честная материя»	431
2.2 Боговоплощение распространяется на вещество	432
2.2.1 Божество в теле Христовом и в телах святых	433
2.2.2 Обоженным является также и характер Христа и святых	434
2.2.3 Икона и имя Божие	437
2.2.3.1 Учение Иоанна Дамаскина	437
2.2.3.2 Учение Седьмого Вселенского собора	439
2.2.3.3 Икона и имя	442
2.3 Основные итоги иконопочитательской аргументации в VIII веке	444
3 Богословие иконоборцев	445

3.1	Отрицание обожения плоти Христа	446
3.2	Воскресшее тело Христа и Евхаристия	451
3.2.1	Различие двух иконоборческих доктрин: догматическое или пастырское?	451
3.2.2	Иконоборчество IX века о теле Христа до и после воскресения	452
3.2.3	Иконоборчество VIII века о теле Христа до и после воскресения	454
3.2.3.1	Оценка достоверности предложенной интерпретации	457
3.2.4	Выводы о различии между двумя иконоборческими учениями	460
3.2.5	Учение иконоборцев о Евхаристии	461
3.2.5.1	«Иконоборческий консенсус»	461
3.2.5.2	Особенности учения Константина Копронима	463
3.2.6	Некоторые выводы: особенности учения иконоборцев в VIII веке	466
3.2.7	Иоанн Грамматик: «богословский синтез» иконоборчества	466
3.2.7.1	Неопикуемость тела Христа только после воскресения	467
3.2.7.2	Человечество Христа как не имеющее характера	471
3.2.7.3	Индивидуальные особенности Иисуса	474
3.3	Общие выводы относительно учения иконоборцев	475
4	Богословие иконопочитателей в IX веке	475
4.1	Развитие богословских тем VIII века	476
4.1.1	Возможность иконы как необходимость	476
4.1.2	Присутствие и описуемость божества в церковном символе	477
4.1.3	Изобразимость ангелов	478

4.1.4 «Образ Божий» как икона и как человек	479
4.2 Христологические проблемы	481
4.2.1 Патриарх Никифор: полнота человеческих свойств тела Христа	481
4.2.2 Феодор Студит: на иконе изображается ипостась	483
4.2.3 «Природа» + «ипостасные идиомы» ≠ «ипостась»	484
4.2.4 Итоги христологической полемики с иконоборцами	485
 ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ СРЕДНЕВИЗАНТИЙСКИЙ ЭПИЛОГ: ЛЕВ ХАЛКИДОНСКИЙ И ЕВСТРАТИЙ НИКЕЙСКИЙ 487	
1 Византийское богословие между IX и XI веками	487
1.1 Разрыв с Римом: взгляд из Византии IX–XII веков	488
1.2 Внутривизантийские богословские проблемы	492
2 Михаил Пселл и попытка «реабилитации» Прокла	494
3 Лев Халкидонский и Евстратий Никейский	497
3.1 Икона в учении Льва Халкидонского	500
3.1.1 Икона: материя вместо характера, характер вместо Бога	500
3.1.2 Христология: воипостасирование характера вместо тела Христова	501
3.1.3 «Акциденцилизация» тела Христа	502
3.1.4 Акцидентальность всех характеров, кроме «богоипостасного»	504
3.1.5 Выводы относительно учения Льва Халкидонского	505

3.2 Икона и человечества Христа в учении Евстратия Никейского	506
3.2.1 Обоснование иконопочитания иконоборческим аргументом	507
3.2.2 «Акциденцилизация» ипостасных идиом Христа по человечеству	508
3.2.3 Христос: человеческая природа без ипостасных идиом	509
3.2.4 «Акциденцилизация» человечества Христа	510
3.2.5 Человечество Христа как «частная природа»	511
3.2.6 Природа «на должности» ипостаси	512
3.2.7 Выводы относительно богословия Евстратия	513
4 Дальнейшие пути византийского богословия	515

ADDENDA

I Леонтий Иерусалимский—автор VII века	517
II Максим Исповедник и два Леонтия	522
III Лев III и иконоборчество армянских монофизитов	526

ПОСЛЕСЛОВИЕ

ПОВЕСТЬ О ПРИРОДЕ И ИПОСТАСИ	530
------------------------------	-----

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОСТСКРИПТУМ И НЕМНОГО ОБ И. Ф. МЕЙЕНДОРФЕ	533
--	-----

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	539
----------------	-----

CONTENTS	547
----------	-----

*Памяти моего учителя
ресвитера Иоанна Мейендорфа (1926–1992)*

ИСТОРИЯ
ВИЗАНТИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ФОРМАТИВНЫЙ
ПЕРИОД

К ЧИТАТЕЛЮ

Великий русский математик и изобретатель Пафнутий Львович Чебышев (1821–1894) как-то решил прочитать лекцию, посвященную математическим основам раскройке платья. Но собралась не совсем предвиденная аудитория: портные, модные барышни... Тогда Чебышев решил начать следующей фразой: «Предположим для простоты, что человеческое тело имеет форму шара...» Помогло (аудитория поредела) *.

Обращаясь к православной догматике, мы, конечно же, должны помнить, что мнение, будто человеческое тело имеет форму шара, хотя бы и только лишь по воскресении, было анафематствовано поместным собором в Константинополе в 543 году в числе заблуждений оригенистов (см. ниже, с. 243). Кто именно из оригенистов пытался ввести это заблуждение в христианство, мы так и не знаем, но понятно, что источник его—в платоновском представлении о шаре как идеальной форме.

Поэтому с шаром мы, в отличие от Чебышева и его целевой аудитории математиков, будем осторожнее, но это не помешает нам заметить, что их ситуация была аналогична нашей.

Слово «догматика», которое будет столь часто встречаться на этих страницах, обычно употребляется в смысле более узком, не-

* Этот анекдот о Чебышеве был рассказан Ю. М. Лотманом, а мною цитируется по: В. П. Руднев, *Словарь безумия* (М., 2005) 286.

жели это допустимо этимологически: не «учение» вообще, а только лишь учение Церкви, *выраженное на языке философских формул*.

Если начинать в этих формулах разбираться подробно, то быстро выясняется, что они ничем не легче математических.

К счастью, об учении Церкви можно узнать не только путем изучения философских формул—точно так же, как об одежде и даже способах ее покроя не обязательно (и даже лучше не) спрашивать математиков. Слава Богу.

Но у нас тут будет книжка для математиков... то есть, прошу прощения, для людей, интересующихся философией и историей того, как ее применяли для нужд церковного вероучения.

Поэтому—«предположим для простоты, что» слова «сущность», «природа», «ипостась», «энергия», «идиома» и им подобные постоянно встречаются в Евангелии, и наше дело—всего лишь научиться их там узнавать.

О ЧЕМ ЭТА КНИГА

Эта книга будет посвящена нескольким векам византийской философии и богословия—с V века до IX. Еще недавно об этих веках можно было узнать, главным образом, то, что они суть Dark Ages. Систематической истории византийского ученого богословия для этих веков до сих пор не было. Было много отдельных, иногда гениальных очерков, посвященных некоторым авторам или догматическим спорам этого периода,—например, Максиму Исповеднику и иконоборчеству,—но систематической истории так и не было создано. Получается, что о богословии и философии второй половины IV века, а также конца XIII–XV веков наши представления сейчас гораздо более полные, нежели для того периода, которому посвящена эта книга. Конечно, тут можно заметить, что между IX и XIII веками помещается еще более загадочная эпоха, средневизантийская, изученная еще меньше, но как раз для того, чтобы создать плацдарм для дальнейшего наступления в этой области, нам надлежит пока что заняться ранневизантийским периодом.

Такова главная тема этой книги.

Главная—но не единственная.

Несмотря на некоторую концептуальную сложность материала догматической полемики V–IX веков, автор попытался написать о нем так, чтобы сделать изложение доступным для человека, впервые обращающегося к патристике. Для этого пришлось

пережевать текст разнообразными методологическими отступлениями и, самое главное, посвятить несколько разделов патристике других исторических периодов. Хотелось бы сразу оговориться, что эти разделы должны рассматриваться как вспомогательные—для изучения ранневизантийского богословия,—а отнюдь не как самостоятельные очерки богословия соответствующих эпох.

Библиографическая информация сводится к минимуму. Особенно это касается изданий источников. Предполагается, что для внимательного читателя доступны все тексты на греческом языке, вошедшие в *Thesaurus Linguae Graecae*, где они легко могут быть найдены обычными средствами поиска (а это подавляющее большинство упоминаемых в книге источников на греческом языке). Кроме того, предполагается, что внимательный читатель умеет пользоваться справочниками *CPG* и *BHG*. В то же время, ссылки на справочные издания и исследования, которые приводятся в книге, означают их особенную важность для предмета изложения, и поэтому тем самым они, если можно так выразиться, «категорически рекомендуются» для дальнейшего изучения.

В написании главы, посвященной византийскому иконоборчеству, принимал участие Владимир Баранов, с которым мы прежде в течение нескольких лет работали над этой темой, тесно взаимодействуя, хотя и публиковались до сих пор по отдельности. Написанная нами в соавторстве глава о иконоборчестве не вполне повторяет наши прежние работы, а является последней, на сегодняшний день, редакцией наших общих взглядов на этот сложный период.

БЛАГОДАРНОСТИ

Идея к написанию этой книги была подана И. Евлампиевым, которого я хотел бы поблагодарить прежде всего.

Книга писалась при постоянном и благосклонном внимании читателей моего веблога на ресурсе Живой Журнал (<http://www.livejournal.com/users/hgr>), и всем им я выражаю свою живейшую благодарность. Наличие закрытых веблогов с возможностью собрать научную аудиторию—это еще не оцененное по достоинству качество современного Интернета, позволяющее совершенно по-новому поставить дело обсуждения научных работ в процессе их написания.

Особенно я хотел бы поблагодарить моего самого придиричвого читателя и критика А. Шуфрина. Многие из поставленных им вопросов для меня до сих пор не имеют окончательного ответа, и, возможно, мне придется еще не раз вернуться с поправками к освещению каких-то моментов, затронутых в этой книге. В этом смысле можно сказать, что книга является не более, чем одной из реплик в нашей бесконечной дискуссии.

Особо поблагодарить хотелось бы Г. Беневи́ча, Д. Бирюкова, Н. Веселову, Е. Городецкого, А. Дунаева, Л. Карпычеву, О. Митрину, А. Муравьева, Е. Павленко, К. Хрусталева.

Не могу также не поблагодарить слушателей моих курсов по патрологии, читавшихся в разных учебных заведениях с 1990 по 1997 гг. Без тогдашних лекций не было бы нынешней книги.

ВВЕДЕНИЕ

ЧТО ТАКОЕ «ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»?

Не будет ошибкой сказать, что в Византии было сразу две философии—античная и собственно византийская.

Если бы античная философия не имела продолжения в Византии, мы сегодня знали бы о ней весьма мало. Ведь все наши издания текстов античных философов основаны на византийских рукописях, и—что, может быть, гораздо важнее—вся наша современная философская культура смогла развиваться в преемственности с античной лишь потому, что византийская цивилизация сделала античную философию своей собственной и сохранила ее как живую традицию до Нового времени. Аристотель и Платон (именно в такой последовательности) оставались основой философского образования и в Византии, где их продолжали переписывать, изучать, комментировать и развивать их мысли. Однако эту традицию будет вернее назвать не «византийской философией», а «античной философией в Византии». Дело в том, что, как правило, носители традиции профессионального философствования не пытались рассуждать на самые важные для византийского общества темы—темы христианского богословия. Исключения, когда они бывали, приводили к конфликтам. После одного из них Константинопольский собор 1082 г. предал анафеме всех тех, кто изучает философию Платона и Аристотеля «не только для обучения».—Имелось в виду, что традиции античной философии хороши для построения категориального аппарата богословия (а также для изучения небогословских пред-

метов), но совершенно непригодны для познания фундаментальных истин о Боге, человеке и мироздании.

Какая же философия была собственно византийской? Та философия, которая превратилась в «служанку богословия» приблизительно на тысячу лет раньше, чем западные схоласты придумали это выражение. Та философия, которая не имела права сама себе формулировать задания. Если мы сравним философию с математикой, можно сказать, что аппарат античной философии в Византии стал использоваться аналогично тому, как в современной физике используется аппарат математики.—Как физическая реальность описывается математическими формулами, так и реалии христианского богословия стали описываться формулами логическими, то есть философскими. И надо сказать, что для развития философии ее симбиоз с богословием оказался не менее плодотворным, чем для математики симбиоз с физикой*.

ХРОНОЛОГИЯ И ПЕРИОДИЗАЦИЯ

Византия просуществовала около одиннадцати веков, византийская цивилизация—еще на два века дольше.

В начале IV в. император Константин Великий перенес столицу Римской империи в город Византий, переименованный им в Константинополь. Это было символическим деянием, означавшим, что империя Нового Рима—Константинополя—будет новой—христианской. Государство, которое мы, с легкой руки европейских историков XVIII в., называем «Византийским» (сами «византийцы» продолжали называть свое государство «Римским», а себя—«римлянами») простояло до 1453 г., когда Константинополь был взят турками и стал столицей мусульманской Османской империи. После этого уже внутри Османской империи—огромного государства, границы которого прибли-

* Философское содержание патристических текстов привлекало к себе внимание, главным образом, в середине XX века, когда мало что было известно даже о византийских богословских традициях, а уж о времени происхождения христианства—если оценивать по современным меркам—не знали почти ничего. Пионерами изучения философии византийской патристики были George Leonard Prestige (1889–1955) и Harry Austryn Wolfson (1887–1974). Их основные труды (неоднократно переиздававшиеся): G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1936; 2nd ed. 1952); H. A. Wolfson, *The Philosophy of Church Fathers. Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge, Mass.—London, 1956; 3rd ed., revised 1970).

зительно совпадали с границами Византийской империи в ее лучшие времена,—история византийской цивилизации продолжается, как минимум, до XVII в. включительно. В XX в. румынский историк Николай Йорга назовет это явление *Byzance après Byzance*—«Византия после Византии».

Очевидно, искомая нами «византийская философия» должна была существовать все эти тринадцать веков, с IV по XVII. Однако история этой философской традиции оказывается длиннее истории соответствующей цивилизации: философия началась раньше «своей» цивилизации и закончилась позже—если она вообще «закончилась»... Пожалуй, говорить о том, что византийская философия «закончилась»—нельзя. В этом нет ничего удивительного: подобно тому, как сегодня существует философия неотомизма, преемственно восходящая к Фоме Аквинскому и латинской схоластике позднего Средневековья, так существуют и различные традиции философствования, преемственно связанные с византийскими отцами Церкви.

Нет ничего удивительного и в том, что философская традиция оказывается старше «своей» цивилизации. По-другому быть не могло. Новые цивилизации возникают лишь там, где соответствующие идеи успели созреть в умах. А это автоматически предполагает какую-то новую философию, которая должна была существовать на протяжении жизни хотя бы нескольких поколений.

Итак, историю византийской философии можно уверенно начинать со II в.

Гораздо труднее понять, почему ее нельзя начинать с I в.—прямо с Нового Завета. Это станет первой проблемой, которой мы посвятим отдельный очерк. Но сначала—обзор истории византийской философии за весь период.

Предлагаемая ниже схема чрезвычайно груба, но, как можно надеяться, немного поможет упорядочиванию столь разнообразного и обширного материала.

Несмотря на то, что научное изучение истории христианского богословия идет непрерывно, начиная с XVII в., очень многие области остаются малоизученными. Поэтому необходимо заранее оговориться, что в приведенной ниже схеме некоторые пункты составлены на основании новейших изысканий, еще не вошедших в учебники, а некоторые носят еще более дискуссион-

№	Хронологический период	Основные богословские проблемы	Главные оппоненты учения Церкви	Особенности применения философии
0	До сер. II в.	Мессия и Церковь Нового Завета	Многочисленные секты, на которые был тогда разделен иудейский мир	Всецелая погруженность христианского богословия в иудейскую культурную среду; аппарат античной философии не используется
1	Сер. II в.—сер. III в.	Апологетика христианства против язычества и иудейства	Язычники и иудеи (раввинистический иудаизм)	Усвоение христианами авторами моралистических и правовых учений античности. — Пока почти исключительно для целей проповеди, а не для внутренних нужд Церкви
2	Сер. III в.—сер. IV в.	Учение о триничности Бога (триадология)	Павел Самосатский, Арий и различные направления арианства	Адаптация к христианскому богословию онтологических представлений и логических категорий Аристотеля. Пока почти исключительно в сфере учения о Троице. — Приспособление аристотелевских категорий для неаристотелевской логики
3	Кон. IV в.—сер. VI в.	Учение о воплощении Бога (о Христе — христология)	Несториане и монофизиты	Распространение аристотелевского категориального аппарата на христологию
		Антропология	Оригенисты	Последовательное размежевание со спиритуалистическими традициями платонизма в антропологии
4	Сер.—конец VI в.	Триадология и христология: первый концептуальный синтез	Афгартодокеты, агноиты, крипто-несториане; тритеиты, дамианиты; оригенисты	Формирование единого концептуального аппарата для триадологии, христологии и антропологии; выражение единства субъекта («личности»); размежевание с платонистическим спиритуализмом в христологии. (Первая версия)
		Екклесиология (учение о Церкви) и церковное право	Носители цезарепапистских воззрений, унаследованных от эпохи Константина Великого	Государственно-церковно-правовые концепции «Кодекса Юстиниана»
5	VII в.	Христология (с учетом триадологии и антропологии): второй концептуальный синтез	Монофелиты	Вторая версия концептуального аппарата, сложившегося в VI в., заменившая первую версию

№	Хронологический период	Основные богословские проблемы	Главные оппоненты учения Церкви	Особенности применения философии
6	VIII в.—сер. IX в.	Иконопочитание	Иконоборцы	Теория символа и теория образа
7	IX–X в.	Екклесиология	Те, кто оправдывал ересь «михизма» (прелюбодеяствия) и четвертый брак императора Льва Мудрого	Теория взаимоотношений Церкви, государства и общества
8	XI–XII вв.	Триадология и учение о спасении	Носители богословских воззрений, прямо или косвенно связанных с языческим богословием Прокла	Отношение к языческой философии вообще и к традиции платонизма в частности (учению о Боге, учению об идеях и др.)
9	XIII в.	Триадология (в части учения об исхождении Святого Духа)	Латиняне (римокатолики)	Первое соприкосновение с августинизмом и схоластикой
10	XIV в.	Богословское «оправдание» аскетике	«Варлаамиты» (в действительности, весьма различавшиеся между собой группы, иначе понимавшие смысл православной аскетике)	Детальная критика нескольких видов рационалистической философии (прежде всего, томизма)
11	XV в.	Православное богословие как единая система	Латиняне	Адаптация концепций томизма для нужд православного богословия
12	XVI в.	Христология (в части учения о теле Христовом)	Армяне	Антропологические аспекты христологии
		Учение о Церкви и о спасении	Протестанты (лютеране и антирини-тари)	Полемика с крайними формами философского рационализма в богословии
13	XVII в.	Православное богословие как единая система	Латиняне и кальвинисты	Попытки вместить православное богословие в рациональные схемы августинизма (главным образом, взятого в двух редакциях: неосхоластики и кальвинизма)
14	XVIII–XIX вв.	Основания веры в Бога и аскетике	Вольтерьянцы, мasons, атеисты	Столкновение с философией французского «Просвещения», а затем и других форм западного деизма и атеизма

Примечание: Традиции византийского богословия вместе с соответствующими традициями философствования имели продолжение и в XX в. и продолжают до сих пор. Однако, поскольку этот исторический период все еще продолжается, мы еще не имеем необходимой исторической дистанции для его описания.

ный характер. Разумеется, все такие вопросы будут оговорены подробнее в соответствующих параграфах, посвященных каждому периоду в отдельности.

Таблица на с. 14–15 построена по следующим принципам:

Хронологический период и Основные богословские проблемы. В качестве отдельных периодов выделяются эпохи, для которых можно с достаточной очевидностью указать главную (или одну-две главных) из обсуждавшихся тогда богословских проблем. Таким образом в своей классификации мы стараемся следовать за самими участниками событий, а не накладывать на исторический процесс изобретенную нами классификационную схему.

Главные оппоненты учения Церкви. Практически всегда обсуждение богословских проблем прямо или косвенно связано с каким-либо спором. Именно споры и превращают проблемы в проблемы! Коль скоро среди проблем выделяются главные, удобно будет назвать для каждой эпохи главных из (всегда многочисленных) оппонентов Церкви. Обычно это еретики, но иногда и просто носители каких-либо застарелых предубеждений.

Особенности применения философии. В этой графе указывается—разумеется, в самых общих чертах—*философское* содержание богословских споров.

В нашей книге подробно будут рассматриваться только периоды с 3 по 6. О периодах более ранних будет сказано лишь самое необходимое для понимания этих, более поздних, периодов. О периодах, более поздних, чем 6, будет сказано еще меньше—лишь несколько штрихов, помогающих почувствовать перспективу. В этом мы отчасти извиним себя тем, что некоторый обзор поздневизантийского богословия (периодов 9 и 10) мы уже издавали в виде комментариев к русскому изданию монографии И. Мейендорфа «Жизнь и труды святителя Григория Паламы» (СПб., 1997) (*Subsidia byzantinorossica*, 2).

Из всех указанных в таблице периодов наименее изученными остаются 7 и 8. Здесь имеющиеся публикации источников (зачастую совсем недавние) показывают нам, главным образом, степень нашего незнания богословских идей той эпохи.— Но еще каких-нибудь сорок, а то и тридцать лет назад мы точно так же почти ничего не знали о византийском богословии VI–IX веков...

I

РАННЕХРИСТИАНСКИЙ ПРОЛОГ

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ
В НОВОЗАВЕТНУЮ ЭПОХУ

Мнение о том, что христианская философия не существовала во времена апостолов, принадлежит не ученым-позитивистам XIX века и даже не гуманистам эпохи Возрождения. Оно восходит к интеллектуальным кругам Византийской империи, причем не к каким-нибудь вольнодумцам, а к строго православным.

Иоанн Мавропод, в старости митрополит Евхаитский, но всю жизнь—один из самых блестящих ученых людей Константинополя второй половины XI века, писал об этом в изящных стихах, предназначенных для церковного богослужения и употребляемых в нем до сих пор. Их стоит процитировать в богослужбном переводе с греческого на церковнославянский. Иоанн Мавропод обращается к Трем Святителям—Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту—в их общий праздник 30 января со следующей похвалой:

Премудрость приемше от Бога, яко апостоли инии трие Христовы, словом разума составляете догматы, яже прежде словесы простыми низлагаху, рыбарие в разуме силою Духа: подобаше бо тако прбстей нашей вере составление стяжати... «Приняв премудрость от Бога, вы, как бы три других (новых) Христовых апостола, формулируете (буквально—«слагаете») словом разума те догматы, которые прежде изъясняли простыми словами рыбаки (апостолы), (действовавшие) в разуме силою Духа: ибо так подобало простой нашей вере обрести сложность...»

«Слагание» догматов, по мысли этого песнопения, как раз и есть тот процесс, в результате которого наша «простая» вера обретает «сложность». И дело это—придание «сложности» апостольской «простоте»—мыслится столь важным, что его основоположники приравниваются к апостолам.

Если таков был уже византийский взгляд на апостольское учение, то нечего было бы ожидать иного от ученых Ренессанса и Нового времени. Но от современной науки ожидать другого можно и должно.

Последние полвека принесли небывалый прорыв в изучении тех эпох, от которых до нас дошли доступные нам теперь редакции книг Ветхого Завета, а также Новый Завет и значительный корпус так называемой интертестаментарной («межзаветной») — то есть промежуточной между Ветхим и Новым Заветами) литературы. Открытая в районе Мертвого моря в 1947 г. библиотека папирусов религиозного содержания, преимущественно на еврейском и арамейском языках, произвела такую же революцию в науках о Библии и библейских религиях, как, например, квантовая теория в современном естествознании. Для нас будет особенно важно одно последствие этой революции: ученым начала открываться богатейшая богословская традиция, в которой для выражения богословских концепций использовался не язык греческой философии, а язык иудейской литургии. Именно этот богословский язык унаследовало раннее христианство, именно на его основе христианство стало постепенно вырабатывать свой новый, уже «греческий» философский язык.

Кажущаяся богословская «простота» раннехристианских текстов обернулась на деле «цветущей сложностью». Те самые памятники раннехристианской мысли, которые при взгляде из более поздних эпох смотрелись как свидетельства «младенчества» богословской традиции, теперь оказались увиденными в современном им и в более раннем контексте—где они предстали зрелыми и поздними плодами такой богословской традиции, которая в течение столетий выражала свои концепции на языке богослужения.

Эта традиция не станет предметом специального рассмотрения в нашей книге, посвященной истории философии *средневековой*. Однако мы должны остановиться на ней в тех пределах, в которых это необходимо, чтобы дать представление о том нача-

ле координат, откуда началось развитие философии собственно христианской.

1.1 Происхождение христианства на фоне религиозной раздробленности иудейского мира

Итак, первая христианская философия не была оригинальной христианской: она была заимствована в готовом виде у тех религиозных течений иудейского мира, которым наследовало христианство.

Религиозная жизнь иудеев в пору возникновения христианства была столь раздробленной, что сейчас нам весьма трудно сориентироваться в ней настолько точно, чтобы определить вклад отдельных религиозных движений в христианство. Так, одному из раввинов конца I века приписывается утверждение, что Иерусалим не был бы разрушен в 70 г. н. э., если бы иудеи не разделились на 24 враждующих секты. Живший в ту эпоху иудейский историк Иосиф Флавий называет всего три секты: фарисеи, саддукеи и ессеи,—но «беда» в том, что «ессеями» у него оказываются все те, кто не попал в две первые категории. Новый Завет упоминает фарисеев и саддукеев, но ясно дает понять, что далеко не исчерпывает этими сектами религиозную палитру: так, движение Иоанна Крестителя, о котором известно из того же Нового Завета, не принадлежит ни фарисейству, ни саддукейству.

Поиски «иудейской матрицы» христианства принесли в последние десятилетия ощутимые результаты, и перспективы дальнейших поисков выглядят обнадеживающе.

Сегодня можно с уверенностью говорить о том, что христианство стало продолжением одного из (возможно, даже не одного?) *мессианских* религиозных движений иудейского мира. Как выразился, несколько полемически, Кристофер Роулэнд (Ch. Rowland), христианство стало «самой главной иудейской мессианской сектой». Действительно, с точки зрения объективной истории религий, точнее одной религии—иудаизма,—христианство вполне умещалось в понятие «иудейской секты». Впрочем, зеркально симметрично эта картина выглядит с точки зрения христианства, и христианские авторы всегда это сознавали, когда

писали о иудаизме: все направления иудаизма, не признавшие Мессией (Христом) Иисуса, суть ереси, одно лишь христианство исполнило Закон Моисеев так, как это следовало. Но если посмотреть с безрелигиозной точки зрения, то и христианство, и иудаизм в его многочисленных версиях представляли собой лишь различные редакции ветхозаветной религии, причем основные особенности этих редакций определились еще до пришествия Христова.

Библиография: É. NODÉT, *Essai sur les origines du judaïsme. De Josué aux Pharisiens* (Paris, 1992) [англ. пер.: *Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah* (Sheffield, 1998) (*Journal for the Studies of the Old Testament*, Supplement)]; CH. ROWLAND, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (N. Y., 1982); A. I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (Leiden—N.Y.—Köln, 1997) (Supplements to *The Journal for the Study of Judaism*, 55).

1.2 Понятие «мессианского движения»

Если вся ветхозаветная религия была направлена на ожидание Мессии, то имеет ли смысл выделять в ней какие-то «мессианские движения»?—Несомненно, имеет.

Мессианскими называются такие движения, в которых пришествие Мессии считается либо уже совершившимся, либо делом самого ближайшего будущего. Примеры: христианство—религиозное движение, в котором пришествие Мессии считается свершившимся; движение Иоанна Крестителя—родственное движение, где пришествие Мессии предполагается в ближайшем будущем. Первоначальное христианство еще в книгах Нового Завета заявило о своей преемственности по отношению к движению Иоанна Крестителя, но есть основания полагать, что часть последователей Иоанна Крестителя к христианству так никогда и не примкнула. Начиная с III в. прослеживается история иудеохристианской секты мандеев, последователи которой существуют до сих пор; эти люди объявляют себя аутентичными последователями Иоанна Крестителя, которые отвергли Иисуса. Мы не можем проверить, действительно ли корни этой секты восходят к евангельской эпохе, но исключать этого нельзя.

Состоявшееся или имеющее состояться прямо сейчас, «в нашу эпоху», пришествие Мессии означает—в рамках ветхозаветной религии,—что «наша эпоха» является *мессианской*. Это, в свою

очередь, радикально влияет на богослужение, богословие, философию и аскетику. А именно: из состояния относительно мирной жизни мы возвращаемся в состояние *священной войны*, подобной Исходу из Египта и завоеванию Земли Обетованной, но с теми отличиями от эпохи Моисея и Иисуса Навина, которые обусловлены исполнением пророчеств Ветхого Завета о мессианской эпохе.

В трактовке этих пророчеств о мессианской эпохе, а также в трактовке установлений Закона Моисеева относительно священной войны мессианские движения расходились между собой. Однако они были согласны друг с другом и отличались от немессианских движений тем, что считали необходимым трактовать современность, исходя из Моисеева законодательства не для мирной эпохи, а для военной.

С точки зрения истории философии наибольший интерес представляют собой аскетический и богословский аспекты учения мессианских движений.

1.3 «Мессианская» аскетика

«Мессианская» аскетика строится по принципу возведения в постоянную норму жизни тех ограничений, которые Закон Моисеев предписывал только на время войны. Самым радикальным из них оказывается безбрачие, которое соблюдалось в мессианских движениях не всегда последовательно, но, во всяком случае, считалось такой *нормой*, отступления от которой нежелательны. Радикальность требования безбрачия можно почувствовать на фоне «мирной» ветхозаветной жизни, когда многочадие считалось важнейшим признаком Божия благословения, а отсутствие детей—почти на грани проклятия.

Та же аскетика порождает особые формы общественной жизни, напоминающей военный стан. Классическим примером является для нас Кумранская община—та самая, от которой нам досталась библиотека—рукописи Мертвого моря. Важнейшие сочинения этой общины—ее *Устав*, а также *Свиток войны* (мессианский трактат о священной войне, написанный в форме военного трактата, почти типичного для тогдашней эпохи), интерпретация которого уже 50 лет вызывает споры среди ученых.

Некоторые формы общей жизни были присущи, как это видно из Новозаветных текстов, и общине Иоанна Крестителя, и общине Иисуса, и первохристианской общине, возглавлявшейся апостолами.

Достаточно очевидно, что все эти принципы аскетизма мессианских движений были продолжены в христианском монашестве, которое формируется как самостоятельный церковно-общественный институт в конце III—начале IV веков.

Для философии аскетические доктрины важнее всего своей антропологической составляющей—учением о человеке: о том, каким человек быть должен, и о том, каков человек есть. Что касается «должного», то иудейские мессианские представления раз и навсегда отпечатались на развившихся из них христианских; нам еще придется вернуться к этим представлениям в контексте христианской антропологии. Что касается христианских представлений об эмпирическом человеке—о таком человеке, который только встает на путь спасения,—то, начиная с IV века, влияние иудейской «матрицы», вне всякого сомнения, перекрывается влиянием греческих философских школ. Кроме того, те сведения, которыми мы располагаем о иудейских мессианских движениях, всё еще столь фрагментарны, что мы не можем в достаточной степени судить об их взглядах в области философской антропологии, а следовательно, не можем пока проследить судьбу этих воззрений в раннехристианской традиции.

Библиография: В. М. ЛУРЬЕ, *Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте* (СПб., 2001) (Богословская и церковно-историческая библиотека).

1.4 Понятие «священнического богословия»

«Мессианское» богословие представляет для истории философии наибольший интерес. Главная его особенность в сравнении с будущим христианским богословием—опора не на язык греческой философии, а на язык литургики. Литургикой называется всякое объяснение, как научное, так и практическое, того, как устроено богослужение (богослужение, в самом общем смысле слова, называется по-гречески «литургией»). *Богословие мессианских движений использовало язык богослужения в качестве*

основного способа выражения своей догматики. За этим, в свою очередь, стояла древняя традиция, выраженная в ряде книг Ветхого Завета, которая в современной библеистике называется «священническое богословие» (priestly theology). «Священническим» оно названо потому, что богословие, целиком выражающее себя в литургических понятиях, не могло быть создано никаким иным сословием, кроме священства.

«Священническое богословие»—это тот мост, который связывает богословие мессианских движений новозаветной эпохи с богословием древнейших книг Ветхого Завета. Понимание природы этого богословия для современной науки—это как бы захват стратегически важной переправы, наведенной между ранним христианством и еврейской Библией.

Применительно к Ветхому Завету понятие «священнического богословия» выросло на почве популярной в первой половине XX века гипотезы Велльхаузена о четырех источниках Пятикнижия Моисеева, один из которых был назван «Священнический кодекс». Естественно, что этому источнику атрибутировались все ритуальные предписания книги Левит и других книг. В настоящее время текстология Ветхого Завета довольно далеко отошла от времен Велльхаузена, в частности, относительно «Священнического кодекса» выяснилось много нового—особенно после кумранских открытий и совсем недавно, в 1990-е гг. Современные представления можно обобщить приблизительно следующим образом.

Вряд ли существовал какой-то особый «Священнический кодекс» (то есть отдельное произведение), но существовала Священническая традиция, в которой некоторые книги Ветхого Завета (не только входящие в Пятикнижие, но и, например, важная для нас сейчас книга пророка Иезекииля) создавались, а другие (например, книга Бытия)—подвергались редакторской правке. Эта традиция (как независимо друг от друга доказали в начале 1990-х Израель Кноль и Якоб Мильгром) восходит ко времени перед Вавилонским пленением (до начала VI в. до н. э.).

Во время Вавилонского пленения, когда основная часть евреев была переселена в Вавилон (VI в.), а значительная их часть так и осталась там жить, несмотря на разрешение вернуться (вскоре после 538 г. до н. э.), Священническая традиция подверглась существенному влиянию местной культовой традиции. Главные

памятники этого влияния—книга пророка Даниила (вошедшая во все христианские и еврейские библии, хотя ее текст сильно варьируется в разных традициях) и Книга Еноха (откровение, приписываемое «седьмому от Адама» праведному Еноху). Последняя до сих пор содержится в одной из христианских библий—эфиопской, но в новозаветные времена она, вне всякого сомнения, входила в число «священных писаний», например, для апостола Иуды, который цитирует ее в своем Послании. Обе эти книги формировались в течение столетий и приобрели знакомый нам облик где-то во II в. до н. э.

Что происходит со Священнической традицией во II в. до н. э.—для современной науки одна из самых интригующих загадок. Ясно одно: она расслаивается, и расслаивается таким образом, что это радикально повлияет на предысторию возникновения христианства. В результате религиозных трансформаций, претерпевавшихся иудейским обществом в течение двух веков перед воплощением Христовым, возникло несколько священнических традиций и одна не священническая, «мирянская»—фарисейство,—предопределившая главные черты раввинистического иудаизма, который сформируется после разрушения римлянами иерусалимского Храма в 70 г. н. э. Фарисейская традиция не была специфически мессианской, а среди священнических традиций были как мессианские, так и немессианские.

Признаком любой священнической традиции является мышление в категориях Храма (следовательно, и храмового богослужения с жертвоприношениями и священства). «Мирянская» (фарисейская) традиция мыслила себя в категориях синагоги—молитвенного собрания людей, которые молятся и соблюдают многочисленные обряды в своей частной жизни, собираются и для общественной молитвы,—но их жизнь проходит без Храма, без жертвоприношений и без священства.

Причиной такого расслоения была единственность Храма в ветхозаветной религии. Эта единственность была, как мы скоро убедимся, не всегда очевидной на практике, но теоретически она была всегда. Основная же часть народа еще со времен Вавилонского пленения жила в рассеянии, то есть в таких местах, откуда было невозможно добраться до Иерусалимского Храма даже для обязательных три раза в год паломничеств, не говоря уже об остальных случаях жизни. Этим было вызвано

появление (в I в. н. э.) большого числа синагог, то есть обыкновенных, а не сакральных молитвенных зданий, которые не заменяли Храм, но и не требовали для своего обслуживания священства (так как в них не совершались жертвоприношения).

К I в. н. э. в иудейской среде сформировался особый тип религиозности «начетчиков», которые именовали себя «отделенными» (от всего остального, неграмотного в религиозных делах народа)—то есть «фарисеями». Эта «фракция» нашла общий язык с официальным священством Иерусалимского Храма, но после разрушения Храма в 70 г. н. э. перехватила инициативу в формировании новой религиозной идентичности иудаизма—религии Храма, из которой теперь было изъято самое главное, Храм. Именно из фарисеев вышли раввины, чье учение, которое начали записывать в особые своды (впоследствии составившие Талмуд), и стало раввинистическим, или талмудическим иудаизмом—тем иудаизмом, который обычно имеют в виду, когда употребляют этот термин без уточнений (в современной науке его часто называют «нормативным иудаизмом»). Впрочем, до сих пор остаются следы других «мирянских» иудейских сект, чьи корни восходят к той же эпохе: например, около VII в. ряд таких сект, отрицавших Талмуд, интегрировались в существующую и поныне религию караимов.

Для понимания предыстории христианства имеют значение и другие направления иудаизма—«священнические»,—то есть такие, в которых вся религиозная жизнь строилась вокруг актуального храмового культа и жертвоприношений.

Библиография: I. KNOX, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Tradition and the Holiness School* (Minneapolis, 1995); J. MILGROM, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday, 1991) (Anchor Bible. Vol. 3); A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Paris, 1963).

1.5 Два типа «священнических богословий» и два типа Храма: «исторический» и эсхатологический

Простое и однозначное понятие храма как культового здания и памятника архитектуры перестает быть и простым, и понятным, как только оно становится религиозной концепцией. В качестве

религиозной концепции Храм может быть единственным и тогда, когда храмов несколько или много, и он может быть всё таким же Храмом даже тогда, когда в эмпирической реальности никакого храма вообще нет... Эти «свойства» единственного Храма ветхозаветной религии оказываются решающими для осуществления преемства между религией Ветхого Завета и христианством.

Разрушение материального Храма в 70 г. предопределило скорый (хотя и не немедленный) конец тех священнических традиций, которые мыслили себя в исторической, а не эсхатологической реальности. В исторической реальности мог быть только физически осязаемый Храм, поэтому его разрушение влекло за собой прекращение священства, что и произошло с официальным священством, которое служило в Иерусалимском Храме в I в. н. э. Известно, что оно не принадлежало ни к какому специфически мессианскому направлению в иудаизме (самым влиятельным в этом священстве было упоминаемое в Новом Завете движение саддукеев, характер которого исторической науке до сих пор не ясен; ясно, однако, что это движение не было как-то специально ориентировано на эсхатологию).

Чтобы сохранить священство без надежды восстановить—в историческом времени—Храм, нужно было разработать какое-то особое эсхатологическое учение, а именно, такое учение, в котором особая роль отводилась бы эсхатологическому Храму.

В непосредственной близости от иудеев и также в преемственности по отношению к Ветхому Завету нечто подобное проделали самаритяне после того, как иудеи разрушили их Храм на горе Гаризим в 128 г. до н. э.—Самаритяне продолжали и продолжают почитать эту гору как священное место не только их бывшего Храма, но и будущего откровения небесного Святилища и прихода Мессии. (Религия самаритян сформировалась во время Вавилонского пленения среди остатков иудейского населения Палестины, смешавшихся с автохтонным языческим населением; из библейских книг самаритяне почитают только Пятикнижие Моисеево). Самаритяне, вот уже более 21 века, сохраняют свое священство и храмовый культ с его обязательными жертвоприношениями (в настоящее время в Палестине насчитывается несколько сотен самаритян, но еще в VI в. их было настолько много, что они смогли поднять опасное для Византийской империи восстание). При этом самаритяне не превратились в мессианско-

эсхатологическое движение, так как они так и не начали считать свою настоящую эпоху мессианской.

Нечто подобное имело место и после разрушения первого Иерусалимского Храма, построенного царем Соломоном. Храм был разрушен персами в 586 г. до н. э., а постройка нового, Второго Храма дошла до той фазы, когда стало возможно возобновить богослужения, только около 520 г. «Эсхатологизация» ветхозаветной религии была тогда выражена, преимущественно, в написанной вскоре после 586 г. книге пророка Иезекииля, последние главы которой (с 43 по 47) посвящены подробному описанию гигантского эсхатологического Храма. Это было пророчество о восстановлении Храма на земле (впрочем, строителям Второго Храма невозможно было даже помыслить о следовании абсолютно нереальным «архитектурным проектам» Иезекииля) и о некоем невидимом и небесном Храме—собственно говоря, о Царствии Небесном. Именно так читалась книга Иезекииля и в раннем христианстве. Апокалипсис Иоанна Богослова из всех ветхозаветных пророков более всего опирается на Иезекииля и упоминавшегося уже Даниила, а заключительные видения Нового Иерусалима как города-храма (Апок., гл. 20 и 21) являются дальнейшей разработкой «архитектурного проекта» Иезекииля. Впрочем, между книгой Иезекииля и новозаветным Апокалипсисом Иоанна было много текстов-посредников, не вошедших в современные библии, но от этого не являющихся менее важными памятниками той традиции, которая вела от ветхозаветной религии к христианству.

Эпоха возведения Второго Храма в конце VI в. до н. э. воспринималась, во многом, как мессианская, но подробностей этих процессов мы не знаем; во всяком случае, за двести и менее лет до новозаветных событий, в исторической ретроспективе, та эпоха мессианской уже не выглядела. Было, однако, много новых и относительно новых поводов считать уже и Второй Храм полностью или частично оскверненным, и, вследствие этого, более или менее радикально отходить от официальной храмовой традиции. От подобного рода миноритарных священнических движений, сформировавшихся в промежутке от II в. до н. э. до I в. н. э. включительно, сохранилось не так уж мало следов, но, пожалуй, самый главный след эти религиозные движения оставили в виде христианства.

Все мессианские иудейские религиозные движения были религиями Нового Храма.

Одно из них образовало специальное поселение монашеского типа в районе Мертвого моря, в местности, называемой Кумран. Это та самая община, от которой нам досталась прекрасная библиотека. Небольшая часть произведений из этой библиотеки была создана непосредственно в общине и, следовательно, выражает ее учение (само собой разумеется, что основная часть библиотеки—рукописи библейских книг, а также других книг, которые почитались, приблизительно, на том же уровне, что и библейские, не в одной только Кумранской общине). На основе анализа кумранских произведений, которые характеризуют учение этой общины, большинство ученых пришли к выводу, что община обособилась в результате разделений, которые постигли ветхозаветную религию в середине II в. до н. э., когда пресеклась законная линия первосвященников, а новый род первосвященников был признан не всеми. С точки зрения Кумранской общины Иерусалимский Храм был осквернен, и община отказалась от какой бы то ни было причастности к тамошнему богослужению. Вместо этого в Кумране было собственное священство и собственный Новый Храм.

Христианство продолжило другую священническую традицию, в которой новое священство, пришедшее к власти в Иерусалимском Храме в середине II в. до н. э., признавалось законным. Именно поэтому в христианские библии входят так называемые Маккавейские книги, где подробно рассказывается о тогдашних событиях с позиции сторонников новой первосвященнической династии. В период более поздний—между 100 г. до н. э. и самым началом I в. н. э.—религиозная жизнь иудейского общества испытала новые потрясения, также чреватые расколами. В последние десятилетия ученым стало ясно, что разобраться в картине этих разделений—важнейшее условие для идентификации иудейской «матрицы» христианства; тем не менее, до решения этой проблемы еще далеко.

Раннехристианские источники всячески настаивают на связи первохристианской общины с ветхозаветным священством и священнической традицией в богословии и литургике. В частности, новозаветные тексты, особенно Евангелие от Луки, акцентируют священническое происхождение Иоанна Предтечи.

Вместе с тем, они дают понять, что речь идет о какой-то «дисидентской» традиции священства: применительно к общине Иоанна Предтечи это совершенно очевидно. Сложные отношения у первохристианской общины и с Иерусалимским Храмом. Новозаветные тексты подчеркивают приверженность Самого Христа и Его последователей к «притвору Соломона» (Ин. 10, 23; Деян. 3, 11; 5, 12)—единственной части Второго Храма, которая сохранилась от Храма Соломона. В то же время важнейшие храмовые обряды совершаются христианами вообще вне Храма: например, Тайная Вечеря (о которой мы скажем чуть ниже) и оставление грехов—через Крещение (Иоанново и Иисусово), но не через специальное жертвоприношение в праздник Йом Киппур («День Очищения»), описанный в книге Левит... Очевидно, «предхристианская» традиция ветхозаветной религии не шла на такой радикальный разрыв с Храмом и храмовым священством, как тот, на который пошла община кумранитов, однако Храм перестал быть для нее главной святыней на земле.

В последнем легче всего убедиться из совершенно неоспоримого и даже общеизвестного факта: христиане *никогда* не почитали руины Иерусалимского Храма, которые были святыней для иудеев. Можно было бы попытаться объяснить это часто приписываемой раннему христианству «спиритуальностью»—его, якобы, незаинтересованностью в каких бы то ни было культовых местах. Это объяснение разбивается о другой факт: христиане *всегда* почитали в качестве главного земного святилища небольшую постройку на горе Сион—«Сионскую горницу», которая, как это можно понять из новозаветных текстов, имела некое сакральное значение еще в предхристианской общине...

Здесь нет возможности углубляться в сложный вопрос—о значении Сионской горницы для первоначальной христианской общины,—но нам важно отметить факт: христиане перенесли библейское понятие «святой горы Сион» с той горы, на которой был расположен Храм (и которую теперь называют Храмовой), на ту гору, которую все мы теперь, вслед за ранними христианами, называем Сион. Этот факт для нас важен как указание на то, что и христианство не было чуждо идее некоего обособленного Нового Храма, заимствовав эту идею от своей иудейской «матрицы».

Христианство воспроизвело самую характерную черту всех мессианских священнических традиций: новый, главный и окон-

чательный Храм Бога—это сама община; соответственно, богослужение этой общины—храмовое священнодействие, а место этого священнодействия—Храм, независимо от того, что Иерусалимский Храм для нее недоступен.

Новый Завет выражает все эти идеи с прямою лозунгов. Христос прямо отождествляет Свое тело с Храмом (Ин. 2, 19–21), да еще в такой форме, чтобы привлечь к этому Своему утверждению максимум внимания (Он говорил об этом так, чтобы вывести из себя максимальную часть аудитории: именно за это Его и хотели убить), а апостол Павел отождествляет церковную общину верующих с телом Христовым (Еф., гл. 4; Кол., гл. 2). Не менее важна и литургическая сторона: христианские церкви продолжают в своем литургическом устройстве не синагоги, а именно Храм, и, между прочим, на это указано в самом Евангелии, в установлении главного христианского богослужения—Евхаристии (на Тайной Вечери): хотя пока что приходится признать, что ближайший литургический прототип богослужения Тайной Вечери остается неизвестным, но очевидно, что совершенное Иисусом чинопоследование синтезировало в себе то, что Закон Моисеев предписывал совершать в кругу семьи (трапеза), с тем, что совершалось только в Храме и только священниками (жертвоприношение).

Разумеется, подобная трактовка ветхозаветного учения о Новом Храме появилась раньше христианства, поэтому и сохранилась она не только в христианстве, но и в целом ряде средневековых иудейских сект. Пожалуй, из подобных сект—имеющих храмовое богослужение и священство,—к настоящему времени сохранились лишь одна-две, да и те заканчивают свое существование. Это эфиопские «фалаша» (самоназвание—Бета Исраэль, т. е. «Дом Израилев») и центрально-африканские кемант (синкретическая религия, в которой много элементов иудаизма, смешанных с языческими). Согласно одной из гипотез об их происхождении, фалаша—потомки адептов какой-то иудейской секты, живших по обоим берегам Красного моря, аравийскому и африканскому (согласно другой гипотезе, они произошли лишь около X в. путем «иудаизации» эфиопского христианства—как своеобразный аналог русской секты «жидовствующих» XV в.). Как бы то ни было, на Аравийском полуострове существовала мощная иудейская секта, и она оказала радикальное влияние на ислам в эпоху его зарождения (около 621 г. н. э.). В частности, это

влияние ощущается в литургическом устройстве главного мусульманского святилища в Мекке: хотя и созданное на основе прежнего языческого святилища, оно было устроено в соответствии с идеями Иезекииля...

Библиография: Л. ШИФМАН, *От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда* / Пер. с англ. А. М. Сиверцева (М.—Иерусалим, 2000) (Bibliotheca Judaica. Серия «Современные исследования») [оригинальное изд. 1991 г.]; *Mémorial Annie Jaubert (1912–1980)* / Éd. par M. Petit et B. Lourié // *Христианский Восток*, 4 (2002) [изд. 2006].

1.6 Основные богословские идеи «эсхатологической» Священнической традиции, воспринятые христианством

Священническая традиция выразила на своем литургическом, то есть храмово-богослужебном языке идеи, которые станут базовыми для всего христианского богословия. Впоследствии, в процессе «конвертирования» литургической системы понятий в логическую, заимствованную из греческой философии, христианское богословие будет постоянно сталкиваться с проблемой «непереводимости» одних категорий в другие: взаимно-однозначного соответствия между ними провести будет нельзя. Но можно будет сделать другое: заново описать ту же самую *реальность* так, чтобы сохранить максимум преемственности в языке. Нам еще не раз придется говорить об этой проблеме подробнее, сейчас же ограничимся обзором двух концепций, получивших развитие в рамках Священнической традиции и воспринятых первоначальным христианством.

Необходимо оговориться, что таких концепций выявлено немало и все они пока крайне плохо изучены, хотя уже известно, что в данном концептуальном ряду было впервые выражено фундаментальное, с точки зрения истории религий, представление о Боге, а именно, строгий монотеизм перестал мыслиться препятствием для множественности, как бы мы сказали сейчас, «субъектов» в Боге. Когда-то ученые думали, что в сочетании единственности и множественности (троичности) Бога заключалась богословская инновация христианства. Но уже с 1960-х гг. и окончательно в 1980-е гг. стало ясно, что христианство тут всего лишь продолжило какую-то из иудейских дохристианских

богословских традиций (разумеется, самому христианству это было ясно всегда: общим местом в патристике были ссылки на прообразование троичного богословия в Ветхом Завете). Тем не менее, небывалые успехи современной науки в области изучения истории монотеистических концепций в иудейском мире приводят нас, прежде всего, к пониманию того факта, что неизвестного в этой области пока что гораздо больше, чем известного. Поэтому те две концепции, которые мы сейчас кратко обсудим, выбраны лишь по двум критериям: их, сравнительно, лучшей изученности и их особой важности для будущего богословия христианской Церкви.

Библиография: J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (Tübingen, 1985) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 36); L. W. HURTADO, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia, 1988); ИДЕМ, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI, 2003).

1.6.1 Концепция I: Мессия как Храм Божий

Уже упоминавшиеся слова Христа, где Он называет Свое тело Храмом, и именно Иерусалимским Храмом (Ин. 2, 19–21), в перво-христианском богословии далеко не случайны. Доказательство этому мы имеем в книге Деяний Апостольских (15, 15–16), где старейший среди апостолов, апостол Иаков, глава Иерусалимской общины, говорит о воскресении Христовом следующими словами: *и сему согласуют словеса пророк, якоже пишет: по сих обращающа и созижду скинию Давидову падшую* («и с этим согласны слова пророков, как написано: после этого переменюся и восстановлю Скинию Давидову падшую»). «Скиния Давидова» — именование Храма Соломона, главная часть которого, Святое Святых, была не чем иным, как той Скинией (переносным храмом в виде шатра), которая была создана по указанию Моисея во время исхода из Египта; Давид водрузил ее на месте будущего Храма, постройку которого совершил его сын Соломон. «Пророки», на которых ссылается Иаков, — это пророк Амос (VIII в. до н. э.), у которого о будущем разрушении и затем восстановлении Храма сказано, в частности, следующее (Амос 9, 11): *В той день возставлю скинию Давидову падшую* («в тот день я вновь поставлю Скинию Давидову

падшую»). Перемену одного слова—«вновь поставлю» на синонимичное «восстановлю», или «отстрою заново»—можно объяснить влиянием другого текста на ту же тему, 4 Царств 7, 11–16, однако видно, что цитата у Иакова воспроизводится и с более существенными изменениями: исчезло выражение «в тот день», зато появилось «после этого переменюся» (т. е. «изменяю свое отношение») и союз «и» перед началом точной цитаты.

Итак, апостол Иаков, вслед за Христом, называет Его тело Храмом, но при этом использует выражение древнего пророка Амоса «Скиния Давидова». Оба выражения, «Храм» и «Скиния Давидова», синонимичны. В дошедшей до нас по-гречески речи Иакова мы заметили небольшие отличия от текста Амоса как в его еврейском оригинале, так и в том греческом переводе, который был общеупотребительным во время составления Деяний Апостольских (в Септуагинте). Но какой интерес эти филологические наблюдения могут иметь для истории философии?— Оказывается, самый прямой: они позволяют найти *традицию*, в которой слова пророка Амоса через 900, приблизительно, лет стали восприниматься как пророчество о воскресении Мессии.

Любые словесные формулы, будь то слова пророков или догматические формулы отцов Церкви, могут наполняться—и на самом деле наполняются—разным содержанием в зависимости от того, в контексте какой традиции они прочитываются. Это очень важно понимать для истории богословских споров, как христианских, так и дохристианских. Никакой отдельно взятый текст и никакая словесная формула еще почти ничего не говорят об учении тех, кто этими текстами и формулами пользуется. Именно поэтому, например, существует так много христианских конфессий, которые все ссылаются на один и тот же Новый Завет. Точно так же и в предхристианское время разные религиозные движения понимали Ветхий Завет по-разному. Но те разночтения в словесных формулировках, которые отмечает для нас филологический анализ, оказываются как бы родимыми пятнами среды тех традиций, через которые эти формулировки до нас дошли. По «родимым пятнам» мы можем опознать и другие тексты, порожденные теми же традициями,—если только нам посчастливится их найти.

Действительно, между пророком Амосом и апостолом Иаковым мы знаем теперь целых два дохристианских текста на еврейском

языке. Оба они обнаружены в Кумране, но один из них, так называемый *Дамасский документ*, был обнаружен еще в самом начале XX в. в средневековой еврейской рукописи, не имевшей отношения к Кумрану. Это означает, что, как минимум, один из этих двух документов (нельзя исключать, что оба), хотя и считался авторитетным в Кумране, был заимствован Кумранской общиной из более ранней священнической традиции—из той самой традиции, которую впоследствии продолжило христианство. Еще важнее, что оба упомянутых документа представляют определенную *традицию* толкования пророка Амоса. Эта традиция фиксировалась в разных текстах, но для нас сейчас важнее не тексты, а сама традиция, существование которой наличием текстов доказывается. Даже если бы оба наших текста не имели распространения за пределами Кумрана, их совпадение с Деяниями Апостольскими означало бы, что апостол Иаков не прямо цитировал Амоса, а брал уже готовую—и слегка видоизмененную—цитату из таких произведений, где она была снабжена нужным для него толкованием.

Обратимся теперь к двум упомянутым кумранским текстам. *Дамасский документ* (общепринятое сокращенное обозначение CD) представляет собой всестороннее описание некоей общины—от вероучения до литургики и дисциплины. Второй документ, тот, что известен только из Кумрана,—собрание эсхатологических пророчеств (возможно, для литургического употребления), названное учеными 4QFlorilegium; здесь 4Q—указание на происхождение рукописи (четвертая пещера Кумрана), а Florilegium (флорилегий)—латинское название, эквивалентное греческому «антология» и церковно-славянскому «цветник»: так назывались средневековые сборники цитат из авторитетных авторов, которые составлялись чаще всего для нужд богословской полемики; за неимением лучшего названия так же определили жанр кумранского произведения.

В обеих кумранских цитатах из Амоса (CD VII, 16 и 4QFlorilegium I, 12) бросается в глаза отсутствие слов «в день тот»; вместо этого, точно так же как в цитате у Иакова, дословное цитирование начинается с союза «и», которого у Амоса не было. Сама цитата у Иакова вводится словами «как написано»; точно те же слова в той же позиции—в 4QFlorilegium, но в *Дамасском документе* в той же позиции другие слова: «как сказано».

Из этих сопоставлений учеными (начиная с J. de Waard, 1965, и особенно другими учеными в 1980-е гг.) был сделан вывод, что Иаков (и раннее христианство) черпали из той же традиции толкования пророчества Амоса, что и авторы обоих кумранских текстов. С учетом того, что Кумранская община и перво-христианская были разными ответвлениями когда-то общей Священнической традиции, это не должно нас удивлять.

Забегая вперед, скажем, какое значение эта концепция—Мессия (и все Его тело) как Храм Божий—будет иметь в раннем христианстве: именно она даст концепцию предсуществующей Церкви, которая начнет постепенно вытесняться лишь с развитием троичного богословия, начиная с конца II в. Надо сказать, что и в *Дамасском документе* концепция общины, а не только Мессии как Храма была уже вполне выражена.

Впрочем, для того, чтобы концепция Мессии-Храма превратилась в концепцию предсуществующей и нетварной Церкви, нужна была еще одна концепция—Мессии как Бога, или, говоря ближе к нашим источникам, Мессии как Сына Божия.

Библиография: G. J. BROOKE, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (Sheffield, 1985) (*Journal for the Studies of the Old Testament. Suppl. Ser.*, 29); C. C. SARAGOUNIS, *The Son of Man. Vision and Interpretation* (Tübingen, 1986) (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 38); *Тексты Кумрана* [Вып. 2] / Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой (СПб., 1996) (Памятники культуры Востока, 7).

1.6.2 Концепция II: Мессия как Сын Божий

Выражение «Сын Божий» служит в Новом Завете для указания божественности Мессии. Наиболее прямо это исповедано Петром в ответ на вопрос Иисуса (Мф 16, 16): *Ты еси Христос Сын Бога живаго* («Ты—Мессия, Сын Бога живого»). За этими словами видно, что они исходят из уже готового учения о том, что Мессия *должен быть* Сыном Божиим—и в данном случае Петр говорит Иисусу, что он признаёт в Нем этого Мессию.

Еще 30–40 лет назад существовал почти полный научный консенсус в вопросе о том, что представление о Мессии как Сыне Божиим—нововведение христианства. Теперь консенсус изменился на противоположный: только незнакомые с современной научной литературой авторы время от времени повторяют этот бесповоротно опровергнутый тезис. В действительности, и это

положение христианского богословия оказывается старше христианства.

В Новом Завете постоянно используется еще один мессианский титул: «Сын Человеческий». Он встречается в соответствующей богословской традиции еще в предхристианское время, не позднее II в. до н. э., и уже в библейской книге пророка Даниила означает, как это позже будет и в Новом Завете, *божественного* Мессию: парадоксальным образом, выражение «Сын Человеческий» стало означать «Сына Божия». Мы не можем сейчас углубляться в слишком подробный разбор истории этих мессианских титулов—истории, в которой далеко не по всем вопросам к настоящему времени сложился научный консенсус, а вместо этого обратимся к еще одному кумранскому документу, на сей раз не на еврейском, а на арамейском языке.

Это так называемый 4QMess Ar—что означает «мессианский текст на арамейском языке из четвертой пещеры Кумрана». Здесь в строке 4QMess Ar I, 10 мы читаем о Мессии, что он—«избранник Божий, порождение Его и дух дыхания Его». «Порождение» (арамейск. *mwld*) буквально и означает «тот (или то), кого (или что) Он родил». Сходство с христианским богословием станет еще более разительным, если вспомнить, что почти все христианские тексты до конца II в. н. э. употребляют слова «сын» и «дух» как синонимы, эксплицитно отождествляя их (об этом мы будем говорить при обзоре учения мужей апостольских и апологетов)—именно так, как это сделано в кумранском документе.

Здесь появляется знакомая нам по Евангелию «двусубъектность» (а то и «трисубъектность») в едином Боге: Мессия—не просто «избранник», избранный среди людей, но и «порождение» и «дух» Самого Бога, то есть нечто, необходимо присущее Богу. Но Богу ничто не может быть присуще *необходимо*, если это не Он Сам.

Библиография: F. GARCÍA MARTINEZ, *Qumran and Apocalyptic. Studies in the Aramaic Texts from Qumran* (Leiden—N. Y.—Köln, 1992) (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 9); *Тексты Кумрана*. Вып. 1 / Пер. с древнеевр. и арамейского, введение и комм. И. Д. Амузина (М., 1971) (Памятники письменности Востока, XXXIII, 1).

1.6.3 Краткие выводы

Мы рассмотрели только две концепции из той традиции Священнического богословия, к которой восходит христианство. Уже

из них просматриваются базовые «уравнения» будущего ранне-христианского богословия: Мессия = община = эсхатологический и небесный Храм Божий = Сын Божий = Бог. Некоторые другие концепции, которые мы не успели рассмотреть, могли бы сделать картину еще более ясной: например, концепция Бога как Своего Собственного Храма (Небесный Храм Божий, вечное жилище Божие = Бог). Но уже и так видно, что в богословии Священнической традиции еще прежде христианства были подготовлены основные концепции будущего христианского богословия. Перечислим главные из них.

- «Многосубъектность» единого Бога,
- Мессия как Бог (Сын Божий),
- Мессия как Храм Божий,
- Община как Храм Божий.

Вероятно, к этому ряду нужно добавить еще одну концепцию, отчетливо выраженную в новозаветных текстах, логически следующую из уже перечисленных концепций, но пока что не прослеженную на дохристианском материале:

- Община как Тело Мессии.

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ
ДОНИКЕЙСКОЙ ЭПОХИ

1.1 Никейский собор

В 325 г. в городе Никея рядом с Константинополем состоялся первый Вселенский собор—собрание не менее 220 епископов и прибывших с ними клириков со всего мира, установившее некоторые догматы христианского учения и открывшее таким образом новую эпоху в патристике—ту эпоху, которой мы обязаны оформлением основных богословских концепций христианства на языке греческой философии.

Точное количество участников собора навсегда останется неизвестным, но позднейшее церковное предание, обычно подсчитывающее на соборах только число епископов (так как все остальные участники церковных соборов не имеют права решающего голоса), сделало для первого Вселенского собора исключение, усвоив общему количеству участников символическое число 318—число слуг Авраама, с которыми Авраам одержал славную победу над языческими царями (Быт. 14, 14). Это означало признание за первым из вселенских соборов огромного символического значения—и фактически превратило его в новую точку отсчета всей истории христианского богословствования.

С точки зрения этой, более поздней, эпохи всё христианское богословие до 325 г. можно назвать одним словом—«доникийское».

1.2 Что значит «доникийский»

Понятие «доникийского» богословия—удобное (и мы будем им пользоваться), но следует помнить, что оно не имеет никакого

специфического внутреннего содержания, а всего лишь обозначает развитие христианского богословствования до определенного этапа. Было бы одинаково неверно думать, будто «доникийское богословие»—это какая-то особая богословская система (но так никто и не думает), равно как и полагать, что всё «доникийское» богословие представляет собой какой-то диспропорциональный эмбрион учений «зрелой» патристики (а вот так, к сожалению, думали очень многие ученые, начиная с процитированного в начале предыдущей главы Иоанна Мавропода).

Традиционно доникийская эпоха подразделяется на три периода, первый из которых начинается сразу после новозаветной эпохи, то есть на рубеже I и II вв.:

- 1) период мужей апостольских (ближайших преемников апостолов),
- 2) период апологетов и
- 3) период ранней патристики.

Хронологические границы между периодами проводятся весьма условно. Обычно считается, что эпоха апологетов—серединой и вторая половина II в., хотя для латинского Запада она захватывает еще и первую половину III в. Ранняя патристика—это весь III век с началом IV, но живший еще во II в. св. Ириней Лионский (приблизительная дата его мученической кончины—202 г.) оказывается гораздо ближе к богословам III в., чем к своим современникам.

Ниже мы дадим краткий обзор интеллектуальной истории всех трех периодов доникийской эпохи.

Литература: *Писания мужей апостольских* (М., 2003) (Творения святых отцов и учителей Церкви); *Сочинения древних христианских апологетов* / Сост. А. Г. Дунаев (СПб, 1999) (Античное христианство. Источники) (= Дунаев 1999) [каждая из этих книг является не только сборником переводов, но и довольно подробным введением в соответствующую литературу].

2.1 Мужья апостольские:

иудейское богословие без «перевода» на греческий

Преимущественное распространение первоначального христианства в эллинизированной иудейской среде, а также факт почти исключительного употребления ранними христианами за

пределами Палестины греческого языка еще далеко не предполагал перевод христианского *богословия* на язык эллинской *философии*. Где-то до середины II века христианство, подобно всем направлениям иудаизма, продолжало говорить иудейскими понятиями, теперь уже и на греческом языке.

Многие памятники этого периода остаются недатированными. Зачастую мы даже не можем с определенностью сказать, имеем ли дело с христианским или еще с иудейским памятником.

Одним из самых пространных и авторитетных памятников этого периода является апокалиптическое произведение—*Пастьрь* мужа апостольского Ермы (вероятное время создания—140-е гг.). Характерно, что наиболее полная его греческая рукопись сохранилась в составе так называемого Синайского кодекса христианской Библии (IV в.), где это произведение было помещено в качестве завершающего Новый Завет сразу после Апокалипсиса Иоанна Богослова, как бы в качестве второго апокалипсиса. Количество папирусных фрагментов IV–V вв., в которых сохранилось это произведение, столь велико, что не оставляет сомнения в его принадлежности к библейскому канону этой эпохи в Египте (столь древние папирусы сохраняются только в особом климате Египта, откуда и происходят все их находки). Однако в содержании этого произведения о воплощении Сына Божия говорится так, как вполне могло быть сказано в каком-либо произведении дохристианской иудейской традиции, а слово «Христос» не встречается там вовсе. Если бы произведение не содержало в себе некоторой новеллы с деталями из быта христианской общины в Риме, исследователи до сих пор спорили бы, считать ли это произведение христианским или иудейским, причем большинство из них наверняка склонялось бы в сторону иудейской атрибуции.

Именно так происходит с другими апокалиптическими произведениями, сохранившимися в древнейших христианских библейских сводах и не сохранившимися ни в какой из иудейских традиций. Вероятно, такой подход в большинстве случаев оправдан, но, например, недавно были высказаны доводы в пользу христианской атрибуции Апокалипсиса Варуха, или 2 Варуха*,—родственного и современного Апокалипсису Иоанна произведе-

* R. NIR, *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch* (Atlanta, GA, 2003) (SBL. Early Judaism and Its Literature, 20).

ния, сохранившегося только в сирийском переводе с греческого и входящего в ветхозаветную часть традиционной сирийской Библии.

Подобные примеры иллюстрируют одно очень важное обстоятельство: *современная наука не располагает критериями, позволяющими на основе богословского содержания провести различие между, с одной стороны, произведением христианской традиции времен новозаветных текстов и эпохи мужей апостольских и, с другой стороны, произведением (современным или более ранним) какой-то из иудейских традиций.* Во всех случаях, когда мы можем уверенно провести такое различие, мы пользуемся критерием не богословского содержания, а чего-либо другого, чаще всего—исторических или бытовых реалий.

Этим еще раз подтверждается сказанное в предыдущей главе: *христианство не принесло какого-либо нового богословия, оно принесло лишь исполнение мессианских чаяний, сформировавшихся в «старом» богословии ветхозаветной эпохи.*

Отметим и еще одно важное обстоятельство. Между произведениями мужей апостольских и произведениями Нового Завета не существовало жесткой границы, как не существовало в то время и замкнутого корпуса новозаветных произведений (канон, то есть состав произведений Нового Завета сформируется только к концу IV века, и даже тогда не будет одинаковым во всей Церкви, допуская некоторые отличия в отдельных церковных областях). Какие-то произведения мужей апостольских, как мы увидим не только на примере *Пастыря* Ермы, вполне могли еще дополнять собой список новозаветных книг.

2.1.1 Основные богословские концепции в эпоху мужей апостольских

Главная богословская проблема в период мужей апостольских оставалась той же самой, что и в I веке христианства: нужно было объяснить воплощение Бога, а для этого объяснить самое сложное—«многосубъектность» в Боге.

Более позднее христианское богословие отвечало на это требование учением о Святой Троице. Но до середины II века не только не существовало термина «Троица», но и сами «субъекты» Бога определялись по-другому.

Наиболее подробно соответствующие богословские концепции можно изучать на примере *Пастыря* Ермы, однако мы обратимся к другому памятнику, где они изложены гораздо более компактно и намного более авторитетно. Впрочем, необходимо оговориться: богословие данной эпохи изучено настолько слабо, что все наши предположения о идентичности богословских концепций в разных памятниках церковной традиции того времени могут опираться лишь на церковную традицию—то есть на свидетельство людей той эпохи, которые сами считали так,—а также на субъективную убежденность исследователя в результатах своих наблюдений. Прежний, сформировавшийся без учета «интертестаментарного» богословия научный консенсус теперь уже не может приниматься во внимание, а новый за несколько десятилетий существования «послекумранской» науки еще не сложился.

Итак, речь у нас пойдет о так называемом Втором Послании к Коринфянам св. Климента Римского (2 Клим.). «Так называемом»—потому, что это и не послание, и, по всей видимости, не Климента Римского. В отличие от аутентичного Первого Послания епископа Рима Климента к церкви в Коринфе (1 Клим.), написанного в 95–98 гг., второе «послание»—не послание, а речь, церковная проповедь (и, вероятно, первый образчик христианской проповеди, если не считать входящее в Новый Завет Послание к Евреям, которое также является проповедью, слегка переработанной в стиле письма). Согласно современным представлениям, невозможно доказать для 2 Клим. авторство Климента Римского, зато можно считать доказанной общность среды происхождения (христианская община Рима) и общность проблематики (нестроения в церковной жизни Коринфа). Вполне возможно, что 2 Клим. появилось всего на несколько лет позже 1 Клим., т. е. ок. 100 г., в качестве проповеди церковного представителя Рима, посетившего Коринф (до середины века ученые предпочитали датировать 2 Клим. временем ок. 150 г., но теперь эта датировка пересмотрена).

Само собой разумеется, что язык созданных в Римской церкви произведений—1 Клим. и 2 Клим., равно как и *Пастыря* Ермы,—греческий. Даже в Риме латынь еще не скоро—приблизительно через столетие (на рубеже II и III вв.)—станет языком оригинальных богословских произведений.

Прежде чем мы обратимся к тексту 2 Клим., скажем немного о его каноническом статусе. С точки зрения действующего даже в настоящее время (в Православной Церкви) церковного права, как 1 Клим., так и 2 Клим. входят в состав книг Нового Завета. Это определено в 85 Апостольском правиле (свод очень раннего церковного законодательства, дошедший в редакции IV в.) и в 95 правиле Шестого Вселенского собора (принято в 692 г. и выражает действующую церковно-правовую норму, которая никогда не пересматривалась). Если *Пастырь* Ермы включался в новозаветный канон не всегда и не всюду, то 2 Клим. было признано в качестве новозаветного произведения в масштабе Вселенской церкви, и это признание было подтверждено даже во время пересмотра новозаветного канона в 692 г. Впоследствии произошло как бы *de facto* вытеснение 1 и 2 Клим. из Нового Завета, так и не закрепленное канонически, но и тогда обошлось без каких-либо обвинений вроде «испорченности текста еретиками».

Всё это нужно иметь в виду, чтобы сознавать, что мы обратимся сейчас не к какой-то маргинальной богословской концепции, не к какому-то богословскому «мнению», ни для кого не обязательному,— а к вполне центральной богословской концепции Церкви II в.

Итак, вот интересующий нас текст (2 Клим. 14, 1–4). В тексте делаются нравственно-аскетические выводы из догматики, но нас сейчас будет интересовать только сама догматика.

Итак, братие, если мы творим волю Отца нашего, то мы принадлежим первой Церкви, духовной и созданной прежде солнца и луны [...] Посему изберем быть в Церкви жизни, чтобы мы могли спастись. Но не думаю я, чтобы вы не знали, что Церковь живая есть Тело Христово [ср.: Еф. 1, 23 и параллельные места Нового Завета]. Ибо глаголют Писания: мужа и жену сотвори [т. е. сотворил] их [Быт. 1, 27]. Муж есть Христос, жена есть Церковь. И еще Писания и Апостолы глаголют, что Церковь не от настоящего (века), но была изначала [цитата не идентифицируется, но эта мысль— одна из главных в *Пастыре* Ермы, чем точно доказывается наличие ее в Предании Церкви ок. 100 г.]. Ибо она была духовна, каков был и Иисус наш, но она явилась в последние дни [1 Пет. 1, 20], чтобы спасти нас. Ныне же Церковь, будучи духовной, явилась во плоти Христа, являя тем самым нам, что, если кто из нас сохранит ее в плоти и не растлит (осквернит) ее, то он получит ее назад во Святом Духе. Ибо сама плоть сия есть вместообразное (греч. антитип, образ) Духа. Посему никто, растливший вместообразное, не получит действительного. Итак, посему, вот что сие

означает, братие: Блюди плоть, чтобы тебе причастовать Духу. Ныне если мы скажем, что плоть есть Церковь и Дух есть Христос, то истинно, яко бесчестящий плоть обесчестил Церковь. Посему таковой непричастен Духа, Который есть Христос.

Важнейшие богословские концепции этого отрывка:

Как Церковь, так и Христос—предвечные, то есть божественные реальности, причем, реальность Христа отождествляется с реальностью Духа. Подобное отождествление Христа или Сына Божия с Духом Божиим или Духом Святым—не просто типично для богословской литературы до самого конца II в., а совершенно обязательно; изменение этой терминологии как раз и будет одним из самых первых и наиболее заметных следствий перехода на язык греческой философии, о котором нам придется говорить впоследствии.

Отношения Церкви и Христа—это отношения сакрального брака (образом которого был брак первых людей, Адама и Евы; поэтому неслучайна цитата из Быт. 1, 27 в нашем тексте), через который и происходит воплощение Сына Божия и спасение людей. 2 Клим. говорит об этом браке кратко, подробное изложение соответствующей теории сохранил для нас автор более позднего времени, весьма еще архаичный в своем богословии,—священномученик Мефодий Олимпский († 310–312 или 320 гг.) в своем главном произведении *Пир* (гл. VIII).

Предвечная, божественная Церковь оказывается в этом богословии мессианской фигурой. В отличие от исследователей XIX и первой половины XX вв., почти не знавших иудейских богословских концепций эпохи возникновения христианства, мы должны сразу увидеть богословскую традицию, которая за ней стоит: это традиция Мессии как Храма Божия, как мы назвали ее в предыдущей главе.

Исторический Иисус, о Котором написано в евангелиях, относил к Себе обе традиции—Мессии как Храма Божия и Мессии как Сына Божия. Наш текст объясняет, почему это было так: «Ныне же Церковь, будучи духовной, явилась во плоти Христа». Как известно, в Библии брак трактуется как союз «в плоть едину», то есть как раз в одну общую плоть (Быт. 2, 24), что и осуществилось во Христе между Духом (= Христом = Сыном) и Церковью.

Итак, «Троица», которую упоминает наш текст,—это Отец, Христос = Дух (= Сын Божий) и Церковь. Рассмотренным фрагмен-

том проблема «многосубъектности» Бога, как она раскрывается в богословии мужей апостольских, не исчерпывается, но, пожалуй, автор 2 Клим. выделил для нас самое главное.

В свете сказанного в предыдущей главе, должно быть совершенно очевидно, что богословие 2 Клим. не выходит из рула предхристианских иудейских богословских концепций. Но, вполне естественно, исследователей гораздо более занимает другой вопрос: как всё это соотносится с более поздним христианским богословием Святой Троицы (триадологией)?

2.1.2 Принципиальная особенность раннехристианского богословия

Принципиальная особенность раннехристианского богословия по отношению к более позднему заключается в том, что можно назвать различием точек зрения. Более точно было бы сказать, что речь идет о различных системах классификации, прилагаемых к описываемой реальности.

Например, мы можем описать одну и ту же группу людей как «семь человек», «пять военных и двое штатских», просто «пять военных» (умалчивая о том, что для нас в данном контексте не очень существенно), наконец, может быть, даже просто «три полковника»—умалчивая о том, что в той же группе еще двое военных и двое штатских... Нечто подобное, но в гораздо большей степени приходится отнести к божественной реальности, которая никогда не может быть исчерпана человеческими словами—и это всегда будут подчеркивать все православные богословы.

Более позднее христианское учение о Святой Троице будет новым учением о каком-то другом боге, а всё тем же учением о Боге, Который открывается как Христос и как предвечно существующая Церковь,—но уже с другой точки зрения.

Говоря об истории христианского богословия с I по IV век, нам все время придется наблюдать, как от описания Бога с точки зрения человека, которому Он открывается (точнее, следовало бы сказать—описания, данного изнутри Церкви), богословы постепенно переходят ко всё более «объективированному» описанию—такому описанию, где Бог описывается в терминах, не зависящих от Его откровения и воплощения.

У первых поколений христианских богословов акцент на Церкви как на такой категории, в которой описывается предвечная жизнь Бога, как раз и был максимальным выражением противоположного «объективированному» подхода—такого подхода, при котором какой бы то ни было разговор о Боге был не только по сути, но даже формально, на уровне логики, неотделим от главного способа познания Бога—откровения.

Переход от логических категорий откровения к категориям «объективированного» описания—это и есть самый первый и главный результат глубинного влияния греческой философии на концептуализацию христианского богословия.

Это влияние, как мы сейчас увидим, становится весьма заметным к середине II века, но прежде чем переходить к рассмотрению нового периода развития христианской мысли, необходимо твердо усвоить следующее:

Новое вводилось как дополнение к старому, как его дополнительное разъяснение, а не в качестве какой бы то ни было альтернативы ему. Если бы это было иначе, то, скорее всего, мы бы вообще не смогли сейчас прочитать богословские творения мужей апостольских, а если бы и прочитали, то лишь в качестве «еретических» или «испорченных еретиками». Однако по крайней мере основные тексты этой ранней богословской традиции (особенно Пастырь Ермы и 2 Клим.) продолжали сохранять свой высокоавторитетный статус.

Разумеется, время брало свое, архаичный богословский язык с веками забывался (хотя мы упоминали о его использовании в начале IV в. священномучеником Мефодием Олимпским, но необходимо признать, что в том же IV столетии к нему перестали обращаться «активно», то есть на нем «перестали говорить», что неизбежно вело к следующему этапу—«перестали читать», то есть перестали понимать.) Многие богословские произведения раннего периода стали исчезать из оборота—их перестали переписывать, и они погружались в небытие; в отношении каких-то произведений стали возникать подозрения в еретичности...

2.2 Богословие раннехристианских апологетов

II век (а на латинском Западе—еще и первая половина III в.) в восприятии потомков оказался веком христианской апологети-

ки. Апологии—это сочинения, защищающие христианскую веру перед лицом иноверных, чаще всего—перед лицом римской власти, реже—перед иудеями. Для внутренней жизни Церкви сочинения, написанные в таком жанре, как правило, не могли иметь большого значения: ведь в них должны были излагаться только «прописные» истины христианства, да и то лишь таким образом, чтобы вызвать сочувствие у язычников. Апология—это такой жанр христианской литературы, который специально рассчитан на «внешних», то есть на не-христиан.

Но именно такой маргинальный для своего времени характер апологетической литературы обеспечил ей «нестарение» в последующей церковной традиции. Задачи христианской апологетики не теряли актуальности и в последующие века, тогда как архаичные богословские концепции II века эту актуальность теряли. Этим и объясняется тот факт, что из всей богословской литературы того времени апологетическому жанру была обеспечена наилучшая сохранность.

Мы должны иметь это в виду, когда обращаемся к богословским взглядам, изложенным у авторов апологий. Следует помнить, что перед нами—не самостоятельные попытки изложить христианское богословие как систему, а некоторые пояснения, сделанные, чаще всего, для *воспитанных на греческой философии язычников*, к уже существующим церковным концепциям иудейского происхождения. Поэтому богословие апологетических трактатов не может в принципе обладать систематической полнотой. Это не более—хотя и не менее—чем мостики между христианским богословием для «внутренних нужд» Церкви и мировоззрением образованных язычников.

Отсылая за подробностями к специальной литературе (см. библиографию в: Дунаев 1999), мы остановимся лишь на важнейших—для истории богословия и философии—представителях апологетики середины II в. Это святые Феофил, епископ Антиохийский († 183–185, автор трех книг, обращенных к знатному язычнику Автолику), Юстин Философ (вторая пол. II в.; автор двух Апологий против язычников, из которых одна обращена к императору Антонину Пию (годы правления 138–161), а другая—к Римскому сенату, и *Диалога с Трифоном Иудеем*) и Афинагор Афинский (автор *Прошения о христианах*, обращенного ок. 177 г. к императорам Марку Аврелию и Коммоду).

Некоторое представление о богословии, которое «комментировали» апологеты, мы можем получить, сопоставляя богословие мужей апостольских и, например, современный апологетам текст богословского поучения для христиан, сохранный (возможно, с редакторскими изменениями) в составе обширного сочинения автора начала III в.—Климента Александрийского (см. его *Строматы*, кн. VI, гл. XVI, толкование на Десятословие Моисеево, в толковании 4-й заповеди—о субботе).

2.2.1. Концепция Логоса у апологетов

Концепция Логоса представляет собой яркую отличительную особенность богословия апологетов, хотя и всей остальной, более ранней и современной, традиции христианского богословия она не была чужда. Ее истоки в предхристианском иудейском богословии пока что необходимо признать плохо изученными. Ученые прошлого ссылались на грекоязычного иудейского автора первой половины I в. Филона Александрийского, применявшего для выражения понятий иудейского богословия понятие «логоса» Бога, который он заимствовал из философии греческой. Однако попытки связать с филоновской концепцией логоса начальные стихи Евангелия от Иоанна («В начале был Логос, и Логос был у Бога, и Богом был Логос»; Ин. 1, 1) оказывались слишком произвольными. Более очевидна связь Ин. 1, 1 с традицией иудейских таргумов, которая, как выяснилось в последние десятилетия, также восходит к новозаветным и еще более ранним временам. (Таргумами называются переводы Священного Писания с еврейского на арамейский язык; во многих случаях эти переводы содержат разнообразные дополнения, в том числе богословского содержания). В таргумах «логос» (по-арамейски *давар* «слово») Божие выступает как именование одного из «субъектов» в едином Боге. Всё же нельзя пока сказать, что богословская традиция, стоящая за учением о Логосе в Евангелии от Иоанна, для нас сегодня достаточно ясна.

Как бы то ни было, ясным можно считать то, что христианские апологеты избрали путь Филона: трактовать «логос» иудейской традиции через «логос» греческой философии, и именно через концепцию «логоса» подобрать для языческой аудитории ключ к христианскому учению о едином, но «многосубъектном» Боге.

Объясняя через концепцию Логоса «многосубъектность» Бога, апологеты (в лице Феофила Антиохийского) вводят одну важную инновацию: акцент на троичности Бога. Так, у Феофила Антиохийского мы встречаем первое в христианской письменности употребление термина «троица» (Τριάς) применительно к Богу:

...те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы: Бога и Его Логоса и Его Премудрости (Софии). А четвертый день [когда были сотворены светила]—образ человека, нуждающегося в свете. Так что существуют: Бог, Логос, Премудрость, человек.

К Автолику II, 15

Не следует спешить увидеть в этом отрывке триадологию классической поры, где Логос отождествляется с Сыном, а Премудрость—со Святым Духом. У Феофила, действительно, присутствует довольно развернутое учение о Сыне Божиим как о Логосе (К Автолику II, 22: «...Бог-Логос, Который есть и Его Сын...», «Сын есть Логос, всегда сущий в недре Бога»), но все-таки концепция Феофила довольно радикально отличается от поздних триадологических концепций: как раз Логос отождествляется с Премудростью, вслед за апостолом Павлом (1 Кор. 1, 24: «Христос, Божия сила и Божия премудрость»): «Логос... будучи Его [Бога] силою и премудростью» (там же). Это вполне естественно для богословских систем, в которых всё еще оставалось нормативным отождествление Сына и Духа. Так, Феофил мог сказать, как бы комментируя начало Евангелия от Иоанна: «Логос сей Он [Бог] имел исполнителем Своих творений и через Него все сотворил. Он называется началом, потому что начальствует и владычествует над всем, что чрез Него создано. Он, будучи Духом Божиим, началом, премудростью и силою Вышняго, сходил на пророков и через них глаголал о творении мира и о всем прочем» (там же, 10). Отождествление Сына и Духа мы находим и у других апологетов (например: Юстин Философ, I Апология, 33; Татиан (это ученик св. Юстина), Речь к эллинам, 7; в латиноязычном мире того же времени: Тертуллиан, Против Маркиона III, 16).

Подобная же концепция встречается у Афинагора, хотя и без термина «троица»: «...А так как Сын в Отце и Отец в Сыне, по единству и силе Духа, то Сын Божий—ум и Логос Отца... Итак,

после сего кто не удивится, услышав, что называют безбожниками тех, которые исповедуют Бога Отца и Бога Сына и Духа Святого и признают (их) единство в силе [буквально: силу в (их) единстве] и различие в порядке?» (*Прошение о христианах*, 10).

«Различие в порядке» между Отцом, Сыном и Духом Святым, — едва ли не прямая аллюзия на евангельские слова Христа: ...*научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28, 19). Здесь, действительно, устанавливается определенный порядок упоминаний лиц Божества, и этот порядок закрепляется своей связью с богослужебным обрядом — крещением. Упоминание трех имен Божиих в контексте евангелий делается понятным на фоне рассказов о крещении Самого Христа, то есть Сына, когда при этом было явление (голосом) Бога как Отца и (в символическом образе голубя) как Духа. Наличие этих слов в Евангелии уже само по себе свидетельствует об использовании их в современном данному евангелию чинопоследовании христианского крещения, но мы видели, что содержащееся в этих словах указание на троичность Бога не было акцентировано собственно в *богословии* (а не в богослужении) первых христиан, и впервые этот акцент встречается только у апологетов.

Традиционным, однако, остается желание апологетов говорить о Боге лишь в терминах откровения. Опора на слова Христа из Мф. 28, 19, где речь идет о крещении как об откровении Бога людям, как раз и демонстрирует эту тенденцию.

Итак, в «триадологии» апологетов (берем это слово в кавычки, т. к. речь пока что не идет о классической концепции Троицы) есть черты как традиционные, так и новые. Сейчас необходимо рассмотреть то и другое подробнее.

2.2.2. *Новое и традиционное в учении апологетов о Логосе*

Традиционность этого учения наиболее заметна в том, что оно довольно-таки очевидно преемствует учению о нетварной Церкви. Сравним, с одной стороны, Феофила Антиохийского: «Но прежде нежели что-либо пришло в бытие, Бог имел Его (Сына, Который «есть Логос») советником, так как Он есть Его ум и мысль. Когда же Бог восхотел сотворить то, что Он определил, Он родил сей Логос вне-проявленный (букв., про-изнесенный:

λόγος προφορικός), *первороденный всяя твари* (Колос. 1, 15), не так, однако, чтобы Он сам лишился Логоса, но Он родил Логос и вместе с Логосом всегда пребывал» (К Автолику II, 22; см. также там же, 10), а с другой стороны,—*Пастырь* Ермы: «...Церковь Божия... сотворена она прежде всего... и для нее сотворен мир» (видения II, 4),—где речь идет именно о нетварной «тварности» Премудрости Божией, в соответствии с Притч. 8, 22 (где персонафицированная Премудрость Божия говорит: *Господь созда мя в начале путей Своих*), как в этом легко убедиться еще из одной цитаты из *Пастыря*: «...Дух Святой, Который беседовал с тобою в образе Церкви: Дух тот есть Сын Божий» (подобия, IX, 1). Актуальность этой традиции во времена апологетов доказывается упомянутым выше толкованием Десятословия (десяти заповедей) Моисея, сохраненного Климентом Александрийским: день субботний там толкуется мистически как вечный покой Божий, и этот покой—Царство Небесное—отождествляется с Логосом, который вмещает, таким образом, всех христиан, получающих спасение. Эксплицитного отождествления Логоса и Церкви там нет, но оно следует из отождествления их функций.

Однако мы уже сейчас можем заметить, что апологеты как бы уходят от персонафикации Церкви в качестве одного из «субъектов» «многосубъектного» Бога. В действительности, они идут еще дальше и впервые (Феофил Антиохийский и Юстин Философ) создают учение о различии между внутренней жизнью Бога и Его жизнью, как она проявляется в действиях по отношению к тварному миру. Это главная особенность богословствования апологетов, которая окажется принципиально важной для всего позднейшего христианского богословия, и именно в этой особенности наиболее очевидно использование апологетами аппарата греческой философии (особенно философии стоиков).

2.2.3 Учение апологетов о двух логосах Божиих— внешнем и внутреннем

В процитированных словах Феофила Антиохийского о «логосе вне-проявленном», λόγος προφορικός, как раз и заключается то учение, к которому мы сейчас обратимся. Как мы видим, через это понятие св. Феофил предпочел разъяснять то, что предшествующая традиция разъясняла через понятие предсуществу-

ющей нетварной Церкви. Λόγος профорικός противопоставляется у него λόγος ἐνδιάθετος—«Логосу присущему», или «всегда сущему». Сын, по Феофилу, был всегда таким «Логосом присущим» по отношению к Отцу («Сын есть Логос, всегда сущий—ἐνδιάθετος—в недрах Бога»), но для творения мира и дальнейшего промысла о всей твари Он стал «Логосом вне-проявленным»; этот Логос посылается Богом к творению, и Он действует в определенное время и в определенном месте (К Автолику II, 22; ср. там же, 10).

Несмотря на краткость, с которой Феофил излагает свою теорию двух логосов, он ясно дает понять, что в обоих случаях речь идет об одном и том же «субъекте» Бога—Сыне (хотя, повторим, Сын и Дух у него, как и у его предшественников и современников, отождествляются, и поэтому неверно вкладывать в эти понятия у Феофила то же богословское содержание, что у авторов IV века).

Еще более радикальную концепцию различения двух логосов мы встречаем у Юстина Философа.

Юстин, с симпатией ссылаясь на философию стоиков, заимствует у них понятие «семенных логосов» (λόγοι σπέρματικοί), рассеянных во всем творении, но при этом объявляет эти логосы «частями» Логоса-Христа. Эти «семенные логосы» действовали во всех, кто старался праведно жить в язычестве (и тут Юстин упоминает Гераклита и философа-стоика Мусония, убитого императором Нероном),—«поэтому ни мало не удивительно,—продолжает Юстин,—если, по действию обличаемых демонов, подвергаются еще большей ненависти те, которые стараются жить согласно не с какой-либо частью посеянного в них Логоса, но руководствуясь знанием и созерцанием всего Логоса, Который есть Христос» (II Апология, 8). В этих словах, обращенных к Римскому сенату, едва ли следует искать особых богословских тонкостей, однако, главная идея ясна: есть Логос-Христос, и Он доступен в полноте только христианам, но он «отчасти» доступен вне Церкви как λόγοι σπέρματικοί.

Впоследствии этой концепции относительно логосов Божиих в твари будет уготовано большое будущее, особенно в учении преп. Максима Исповедника (VII в.).

В отличие от λόγος ἐνδιάθετος Феофила, λόγοι σπέρματικοί Юстина бессубъектны, точнее, не имеют своего субъекта в себе,

так как их «субъект»—Логос-Христос. С точки зрения позднейшего развития христианских богословских систем можно сказать, что Юстин совершил существенный рывок «вперед»—к более поздним формам богословских учений, хотя, разумеется, категории движения «вперед» и «прогресса» неприменимы по отношению к познанию богословских истин как таковых. Юстин впервые в христианском богословии начинает различать в Боге не просто «внутреннее» и «внешнее» (то есть жизнь Бога «в Себе» и Его действия в отношении к тварному миру), но и «субъектное» и бессубъектное. На классическом языке патристики IV века, еще полнее усвоившей греческую философию, это следует выразить так: в Боге различается нечто, имеющее бытие в себе (в IV веке это будет названо ипостасями), и нечто, не имеющее бытия в себе, но имеющее бытие в другом—в ипостасях. К последнему как раз и относятся «логосы» Божии в твари, которые с IV века будут иметь еще и другое название—энергии Божии.

Этот этап, отчетливо обозначенный в богословии св. Юстина, создал необходимые предпосылки для нового, уже на основе греческой философии, упорядочивания учения о «субъектах» в Боге—такого упорядочивания, при котором начнут совершенно отчетливо различаться имена Отца, Сына и Духа. Иными словами, после святого Юстина и святого Феофила открылся путь для создания учения о Святой Троице в классическом смысле этого слова.

2.3 Святой Ириней Лионский и христианское богословие в III веке

Логическое развитие христианских богословских систем, о котором было сказано в конце предыдущего раздела, заняло не более нескольких десятилетий: уже у младшего современника святых Юстина и Феофила, епископа Лиона Иринея, чья мученическая кончина совершилась ок. 202 г., мы обнаруживаем, что шаг, отделявший богословие апологетов от богословия посленикейской эпохи, сделан. Однако не все то, что быстро происходит в умах отдельных людей, столь же быстро усваивается церковным сознанием. Пожалуй, по-настоящему классиком св. Ириней стал лишь в эпоху вселенских соборов, тогда как для своего

времени, да и для III в. он представлял лишь локальную традицию богословствования. Почти невозможно найти следа влияния его богословских (особенно триадологических, то есть наиболее важных) концепций на богословские построения доникейской эпохи.

Св. Ириней писал на греческом языке, хотя и жил в западной части Римской империи, и был автором многих сочинений, частично дошедших до нас. Главное из них—обширный трактат *Обличение и опровержение лжеименного знания* (то есть учения гностиков, которые, по мысли автора, ложно называют себя «гностиками»—«знающими»), для краткости его обычно именуют *Против ересей*.

2.3.1 Учение о Троице у Иринея Лионского

В отличие от авторов апологий Ириней вынужден входить в подробности не только разбираемых им гностических лжеучений, но и учения церковного. Таким образом, он создал полноценный богословский трактат, а не «краткий курс» христианского учения для внешнего наблюдателя.

В своем троичном богословии св. Ириней берет за отправную точку знакомое нам учение Феофила, но сразу же вносит в него принципиальные коррективы:

Отец всегда имеет при Себе Логос и Премудрость, Сына и Духа, посредством Которых и в Которых Он всё сотворил свободно.

Против ересей IV, 20, 1

Внешне это очень похоже на «Троицу» св. Феофила, а литературно к ней восходит (см. выше цитату из *К Автолику* II, 15), однако различие очень резкое: даже процитированная формулировка не оставляет сомнения, что для Иринея не может быть отождествления Сына и Духа. Если у Феофила «Троица» Отец-Логос-Премудрость вполне могла прочитываться с заменой «Премудрости» на «Сына», о чем сам Феофил пишет в цитированном выше *К Автолику* II, 22, то в богословии св. Иринея это делается невозможным. Св. Ириней Лионский—первый христианский автор, последовательно различающий в своем богословии имена «Сына» и «Духа» в качестве разных богословских концепций, а не просто разных имен единого Бога. Он много-

кратно останавливается на этом вопросе, подчеркивая, что Сын и Дух—«две руки Божии» (*Против ересей* V, 1, 3; 5, 1; 28, 1).

Отчасти столь резкие инновации в богословских концепциях св. Иринея обуславливались нуждами полемики с гностиками. Он решил говорить о христианском богословии в новом ракурсе—«объективировано» в том смысле, что его концепция Троицы перестала содержать какие-либо обязательные ссылки на процесс откровения Бога. Троица св. Иринея, как и всей позднейшей патристики,—это Бог, как Он существует Сам по Себе, «внутри» Себя, но, в то же время, это и Тот Бог, Который открывается людям и промышляет о всем творении.

В концепции св. Иринея представление о предвечной Церкви, то есть о Церкви как об одном из «субъектов» Божества, не только не является необходимым, но и вообще невозможно. В богословии св. Иринея происходит окончательное разделение между учением о Боге-Троице и учением о воплощении Божиим в Церкви. Св. Ириной доказывает, что церковное учение о обожении может быть выражено и на таком, новом для Церкви богословском языке, который уже не обращается к иудейской концепции божественного Мессии как Храма Божия:

Отец носит творение и Свой Логос, а Логос, носимый Отцом, подает Духа всем, согласно воле Отца... Превыше всего—Отец, и Он глава Христа; посредством всего—Логос, и Он глава Церкви (Еф. 5, 23); во всём—Дух, и Он есть вода живая, которую Господь дает верующим в Него верой истинной и любящим Его (ср. Ин. 7, 38).

Против ересей V, 18, 2; ср.: III, 17, 2

Здесь (и во многих других местах того же трактата) Церковь уже рассматривается внутри Логоса-Христа. Выражение «глава Церкви» применительно ко Христу заимствуется у апостола Павла, но св. Ириной придает ему совершенно особое терминологическое значение, усваивая Логосу ту самую «субъектность», которую более ранние авторы усваивали непосредственно Церкви.

2.3.2 Черты нового и традиционного в триадологии Иринея Лионского

Новым, как мы сказали, была «объективация» понятия Троицы как Отца, Сына-Логоса и Святого Духа-Премудрости, в которой

эти три триадологические категории больше уже не сводились друг к другу. Учение о Троице как о едином целом стало излагаться в терминах, смысл которых не зависит от исторических фактов откровения и боговоплощения. После Иринея Лионского этот богословский язык довольно быстро распространяется в богословии III в., обычно без ссылок на самого Иринея. Возможно, Ириней в данном случае просто раньше других выразил ту потребность развития богословского языка христианства, которую независимо от него позже уловили и многие другие.

Традиционным оставалось учение о «внутренней» жизни Бога-Троицы. Определение Сына и Духа как «двух рук» особенно ясно отсылало к творению и откровению. Безусловно, даже цитированных формулировок св. Иринея достаточно, чтобы понять, что в его концепции имеет место некоторая субординация (подчиненность) Сына и Духа. Вместе с тем, очевидно, что Ириней всегда говорит о различии между Отцом, с одной стороны, и Сыном и Духом, с другой, когда речь идет о творении, откровении и боговоплощении, то есть об отношениях Бога к твари. Концепция взаимоотношений между лицами Святой Троицы, в отличие от концепции Троицы как единого целого, у Иринея по-прежнему зависит от понимания откровения Бога твари. Учения о взаимном отношении лиц Троицы вне зависимости отношения к тварному миру у св. Иринея не появляется; его придется ждать до IV века.

Можно согласиться с тем, что триадология Иринея—субординационистская, то есть предполагающая какое-то неравенство ипостасей между собой. Однако в таком случае необходимо оговориться: всё это учение излагается Иринеем лишь в отношении к откровению тварному миру, а поэтому было бы неправильно искать у него оправдания будущему арианству (главной ереси христианского мира в IV в.).

2.4 Обзор некоторых триадологических учений

III—начала IV веков

III век оказался для христианской письменности веком экзегетов (толкователей Священного Писания) и эрудитов, наподобие Климента Александрийского и, особенно, гениального Оригена

(202–256), иногда высказывавших весьма сомнительные, с точки зрения остальной Церкви, воззрения, но не касавшихся самых «болевых» в то время точек христанского учения. Ориген был учеником языческого философа Аммония, которого не без основания, хотя и без уверенности отождествляют с Аммонием Саккасом—учителем Плотина. Как бы то ни было, сам Ориген стал как бы христианским «аналогом» Плотина.

III век дал великого устроителя церковного порядка священико-мученика Киприана Карфагенского и великого устроителя богослужения Ипполита Римского, но второго Иринея Лионского этот век не породил. Вероятно, Иринея Лионского было достаточно одного...

Зато вторая половина III века была отмечена ересями, касавшимися учения о Святой Троице. Эти ереси потеряли своих сторонников не позднее IV века, но навсегда остались в церковной памяти как образцы того, как *не надо* богословствовать. В позднейшей богословской полемике станет достаточным свести аргументы противника к какой-нибудь из этих концепций, чтобы доказать его несостоятельность.

Это, прежде всего, две богословские крайности—Савеллия и Ария.

Савеллий (середина III в.) стал самым ярким представителем *модализма*—радикального решения проблемы единства «многосубъектного» Бога через объявление всех различий «субъектов» некоторыми образами, а не самостоятельными реальностями. Так, Савеллий учил, что Бог—это «монада» (Единица, а не Троица) и «Сыноотец», а Сын и Дух—только некоторые *модусы*, или «образы» («схематизмы»: οὐρασιῶμοί) Его существования.

Действительно, такому подходу нельзя отказать в *правдоподобию*—но Церковь отказалась признать за ним правду. А *подобие* правде заключалось в том, что после двухвековой истории перехода от иудейских концепций «многосубъектности» Бога к христианскому учению о Троице, когда оказывалось, что многие разные по видимости «субъекты» сводятся друг ко другу, возникал соблазн сходным образом «раз и навсегда» разрешить все вообще вопросы к христианскому единобожию, сведя реальность трех лиц к реальности одного.

Арий (александрийский пресвитер, начало деятельности датируется 300-ми гг.; умер в 336 г.) стал самым ярким предста-

вителем противоположности модализму—а именно, крайнего субординационизма. Арий не отрицал самостоятельной реальности Духа и Сына (правда, нет уверенности в том, насколько строго он различал понятия «Сын» и «Дух»), не отрицал даже претечного (прежде всех веков) бытия Сына-Логоса, зато категорически отрицал, что Логос «со-вечен» Отцу. Вместо этого он учил, что Логос был Сам создан из ничего, а потом через это совершенно особое творение, через Логос, было совершено творение остального мира.

Богословие Ария, как и богословие Савеллия, могло находить и находило опору в ранних христианских текстах. Как мы уже отмечали, все раннехристианские богословы говорили о Логосе-Сыне и о Духе как о находящихся в некотором подчинении Отцу. Мы отмечали, правда, что это касалось только отношения всех трех лиц к творению, но те богословы ничего не писали об отношениях лиц Божества между собой безотносительно к творению. Тем самым они оставили «свободное место», чтобы это сделали другие. Арий попытался решить эту задачу по-своему, объявив подчиненное положение Сына и Духа безотносительным к процессу откровения Божия, а затем и сделав (действительно, необходимый в таком случае) логический вывод о их иноприродности Божеству.

Впрочем, аутентичное богословие Ария, в отличие от богословских систем его учеников—ариан второго поколения,—известно нам плохо. То арианство, с которым придется сражаться отцам Церкви в IV веке, будет уже довольно модифицированной версией прежнего арианства Ария.

Именно ради осуждения Ария собрался в 325 г. Первый Вселенский собор в городе Никее. Этот собор открыл собой совершенно новый период христианского богословия.

II

С ЧЕГО НАЧИНАЛИСЬ
«ПРИРОДА» И «ИПОСТАСЬ»

КОНЦЕПЦИИ ТРИАДОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ IV ВЕКА

1

Вводные замечания
о православном богословии в IV и V веках

В настоящей главе нам предстоит рассмотреть категориальный аппарат всего последующего византийского богословия, то есть такие понятия, как сущность, природа, ипостась, энергия, идиома, характер, имя и некоторые другие. Он был в главных чертах сформирован в ходе триадологической полемики во второй половине IV века.

Одинаково правильно было бы утверждать, что в IV–V вв. были заложены основы христианского богословия на всё будущее время (так это обычно и утверждается) и что тогда же обозначились те внутренние противоречия этого богословия, которые так никогда и не были разрешены, хотя в попытках их решения прошла вся последующая история христианства. Однако не всякое внутреннее противоречие—помеха христианскому богословию. Нам уже приходилось отмечать в предыдущей главе, что предмет христианского богословия принципиально не поддается исчерпывающему описанию, и это независимо от конкретного богословского языка. В случае использования в качестве богословского языка логических категорий греческой философии неопикуемость предмета описания должна выражаться в форме особого рода логических противоречий.

Современная наука показала, что к такого рода противоречиям приходит не только богословие, а вообще всякое описание реальности, пусть даже вполне материальной. Даже описание явлений физического мира, как это оказалось в квантовой физике, содержит в себе некое исконное противоречие, которое открывший его Вернер Гейзенберг назвал «принципом неопределенности», а Нильс Бор, понявший, что принцип неопределенности в квантовой физике есть не более чем частное проявление некоей фундаментальной особенности нашего описания реальности, сформулировал как более общий «принцип дополнительности». Творцы квантовой физики, Гейзенберг и Нильс Бор, заметили, что их принципы не являются чем-то новым для некоторых древних философских систем, к числу которых, как мы скоро увидим, относится и та, что была использована отцами Церкви для изложения христианской догматики.

В результате богословских споров IV–V вв. Церковь получила первый и общий очерк этой философской системы, который в дальнейшем продолжал детализироваться. Именно этот очерк и станет главным предметом нашего внимания в настоящей главе.

В процессе его формирования отчетливо выделяются два главных этапа:

- 1) формирование концептуального аппарата для описания триединства Бога (триадология)—это заняло почти весь IV век;
- 2) применение того же аппарата, уже разработанного для триадологии, для описания воплощения Бога во Христе (христология)—это стало главной задачей христианского богословия в V веке, начиная с его середины, но к концу V века от попыток ее решить отказались. Задача оказалась временно непосильной.

Последующая история богословских споров, особенно в VI в., но и вплоть до середины IX в., будет посвящена разрешению этого вопроса, оставленного отцами V в. для потомков: изложить христологический догмат на том концептуальном языке, на котором излагается догмат троичный.

Литература: A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. 3. Ausg. Mit einem Nachtrag aktualisiert (Freiburg—Basel—Wien, 2004) (здесь и вся основная библиография для более под-

робного изучения богословия эпохи до 460-х гг. включительно). Том I фундаментального труда кардинала Алоиза Гриллямайера (задуманного как энциклопедия христологии по VII в. включительно, работу над которой сейчас продолжают ученики покойного кардинала) впервые вышел в 1979 г. и тогда же был переведен на основные европейские языки, затем он дважды серьезно дорабатывался, поэтому надо ориентироваться на 3-е издание 1990 г.; оно тоже переводилось на другие европейские языки. Мы ссылаемся на новейшую перепечатку этого издания, куда были включены отсутствующие в переводах библиографические дополнения.

И. МЕЙЕНДОРФ, *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы* / Пер. с англ. В. Марутика (Минск, 2001); И. МЕЙЕНДОРФ, *Иисус Христос в восточном православном богословии* / Пер. с англ. О. Давыденкова (М., 2000).

Все упоминаемые в этой и следующей главах источники представлены в электронном издании (CD-ROM) *Thesaurus Linguae Graecae*, версия TLG_E (2000 г.); большинство из них имеется и в русских переводах, однако эти переводы, сделанные в XIX в., довольно нечетко передают специальную терминологию.

2

Христианская триадология в IV веке

2.1 Первый Вселенский собор (Никея, 325 г.): понятия «единосущный» и «ипостась»

Опровергая Ария, отцы Первого Вселенского собора утвердили учение об одной и той же божественности Отца и Сына и Святого Духа. К сожалению, мы не знаем подробностей их учения, так как протоколы заседаний собора были утрачены едва ли не в том же IV веке. Все наши сведения о том, как на соборе шла богословская полемика, происходят из косвенных, гораздо более поздних и заведомо неточных источников. Для ответа на главный вопрос—почему Бог един, если Он троичен—собор выдвинул понятие «единосущности». Это слово было внесено в принятый собором так называемый «Символ веры» (особо важная молитва, входящая в ежедневные молитвы христиан, а также в чинопоследования таинств Крещения и Евхаристии), где о Сыне было сказано, что Он «единосущен (ὁμοούσιος) Отцу».

Термин «единосущный» имел к тому времени довольно длительную и не вполне безупречную историю, и поэтому его внесение в православный Символ веры было поступком решительным и даже рискованным. В начале IV века оно вызывало ассоциации с учением Павла Самосатского (III в.), который исполь-

зовал слово «единосущный» как термин, выражающий тождественность Сына и Отца, а не просто какой-то вид их единства.

Буквально $\acute{\omicron}\mu\omicron\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$ означает «той же самой сущности»; приставка $\acute{\omicron}\mu\omicron-$ тут указывает на тождественность («тот же самый», но на славянский, а затем и на русский принято переводить не совсем буквально: «едино-»), корень слова—тот же, что и в слове $\omicron\upsilon\beta\iota\alpha$ «сущность». Окончательно понимание этого термина зависит от того, что понимать под словом «сущность». У Павла Самосатского «сущностью» назывались и Отец, и Сын, и Дух, и тогда термин «единосущный» получал значение «тождественный». Учение Павла Самосатского было заведомо неприемлемым для обеих сторон, догматический конфликт между которыми должен был разрешить собор в Никее.

Настаивая на реальности различия между Отцом и Сыном, ариане (чья партия на соборе возглавлялась непосредственно Арием) стали утверждать, что Сын—другой сущности, нежели Отец; при этом они не могли приписывать Богу несколько божественных сущностей (это было бы многобожием, т. е. язычеством), и им оставался только один выход: объявить Сына творением Божиим, но не Самим Богом.

В ответ на это отцы Собора, не отступая от общего положения христианского богословия о том, что сущность Божия одна и едина (это положение разделяли как православные, так и их противники с обеих сторон: ариане и модалисты вроде Павла Самосатского), стали различать в Боге сущность и ипостаси. Согласно этому богословию, Отец и Сын—не разные сущности, но разные ипостаси. Три ипостаси—это три самостоятельные реальности, поэтому не может быть речи о модализме. Но они «единосущны», то есть принадлежат одной и той же реальности—божественной сущности, а потому не может быть речи и о многобожии.

Было бы очень заманчиво, но едва ли возможно изложить учение отцов Первого Вселенского собора в больших подробностях, однако, не впадая при этом в анахронизм, то есть не приписывая им самим тех объяснений, которые через несколько десятилетий прозвучат в устах великих отцов Церкви IV века.

Начиная с никейской эпохи, ключевым термином христианского богословия становится «ипостась»: ведь даже термин «единосущный» имеет смысл лишь в приложении к понятию «ипо-

стаси». Различными определениями и переопределениями понятия ипостаси как раз и будет заполнена вся история догматических споров до IX века включительно. О том, как именно применили этот термин отцы Первого Вселенского собора, мы можем только гадать, однако в достоверности одного важнейшего наблюдения мы можем быть уверены: этот термин не был взят напрямую из греческой философии.

В обычном греческом языке, даже у философов, не исключая Аристотеля, слово *ὑπόστασις* и его производные не употреблялись в строго терминологическом значении, а просто служили для обозначения чего-либо, обладающего существованием. Иначе обстояло дело в философии неоплатонизма (у Плотина, III в.), где «ипостасями» стали называться разные ступени эманации Единого,—но и это было далеко от тех значений термина «ипостась», которые стало придавать ему христианское богословие.

В христианском богословии термин «ипостась» оказался той самой точкой, через которую сквозь оболочку греческой философии стало зиять далеко не «греческое» содержание—содержание христианского Откровения. Само это слово было заимствовано христианским богословием из языка греческой философии, но никогда не определялось так, как это могло быть сделано у философов.

Повторим, что мы не знаем точных формулировок, которые звучали в богословских дискуссиях на Первом Вселенском соборе, однако не подлежит сомнению, что отцы Собора постарались изложить христианскую истину, совмещая два несовместимых понятия: «ипостась» и «единосущие». Понятие «ипостась» указывало на самостоятельную реальность, отличную от другой «ипостаси»—тоже самостоятельной реальности. «Единосущие» было термином (особенно после его употребления Павлом Самосатским), указывающим на единство «сущности», то есть реальности. При совмещении получалось одновременное единство и различие трех реальностей—нечто невозможное ни для философии Аристотеля, ни даже для философии Плотина.

Здесь мы и сталкиваемся с тем способом описания реальности, с которым европейская философия столкнулась в XX в., благодаря квантовой физике. Логическая конструкция, в которой описание Бога как «одного» совмещается с описанием Бога как «трех», строится аналогично тому, как в квантовой физи-

ке было построено описание света как одновременно потока частиц и волн электромагнитного поля. Такие взаимоисключающие, но одинаково истинные описания реальности называются на языке современной философии «дополнительными» в смысле принципа дополнительности Нильса Бора.

Ближайшей эволюцией концептуального аппарата христианской триадологии еще в течение IV века станет своеобразная «интериоризация» принципа дополнительности внутрь самого понятия «ипостась», которое не имело четкого определения в христианском богословии первой половины IV века. Мы обратимся к этому вопросу чуть позже. А пока постараемся рассмотреть значение никейского учения о единосущности в более общем контексте христианского учения.

2.2 Отношения между православными и арианами в середине IV века и проблема статуса догматических определений соборов

Вскоре после Никейского собора сторонников «единосущия» возглавил св. Афанасий, епископ Александрийский (295–373), присутствовавший на Соборе еще молодым диаконом, помощником своего епископа Александра. После смерти Александра в 328 г. он сам становится епископом Александрии и занимает этот престол до самой смерти в 373 г. Впрочем, из 45 лет на Александрийском престоле он около 19 лет провел вне родного города, в ссылках или скрываясь, поскольку уже вскоре после Никейского собора (окончательно в середине 330-х гг.) арианство стало господствующим исповеданием в Римской империи, а сторонники Никейского православия были изгоняемы со своих престолов и преследовались, иногда более, иногда менее жестоко. Положение радикально изменится только после смерти Афанасия, с воцарением Феодосия Великого (379–395), при котором соберется Второй Вселенский собор (381 г., Константинополь), и с арианством на Востоке империи будет покончено. После этого, несмотря на свои победы в варварских государствах Запада (в последнем из них, в Испании, арианство перестало быть государственной религией только в 589 г.), арианство никогда уже не будет влиять на церковные дела христианского Востока.

Смерть Ария в 336 г. не помешала распространению арианства, которое исповедывалось большинством епископата, включая главного епископа империи—Евсевия Никомидийского, крестившего императора Константина (незадолго до его смерти в 337 г.), и «отца церковной истории» Евсевия Памфила, автора первой дошедшей до нас «Церковной истории», который был главным идеологом первого христианского императора. Большинство епископата подчинялось правившей церковной партии, делая это с большим или меньшим желанием. Как всегда в подобных случаях, подавляющему большинству епископов догматические «подробности» спора были неважны, и они просто подчинялись сильнейшему. Партия строгих защитников Никеи, настаивавших на «единосущии»,—та самая, в которой св. Афанасий был неформальным лидером,—была чрезвычайно мала. Это была партия тех, кто не шел ни на какие компромиссы с арианами.

Среди тех, кто на такие компромиссы шел, также находились православные. Самое известное имя здесь—св. Кирилл Иерусалимский (ок. 315—ок. 386), бессменный епископ Иерусалима до самой смерти, рукоположенный арианами на этот престол еще ок. 350 г. При жизни св. Афанасия он не имел с ним церковного общения, но был принят в общение Вторым Вселенским собором в 381 г. на основании лишь исповедания веры, то есть без публичного покаяния, которые было бы необходимо, если бы отцы Собора посчитали его в прошлом еретиком. Это означало одно: как сам св. Кирилл Иерусалимский, так и Второй Вселенский собор считали, что можно было быть православным, не исповедуя никейского «единосущия». Иными словами, «единосущие» не являлось единственно возможным выражением православной веры даже перед лицом арианства. Другое дело, что тот же Второй Вселенский собор, вслед за покойным к тому времени св. Афанасием и его сторонниками, признал этот способ выражения веры оптимальным и установил его в качестве обязательного на будущее, с чем согласился теперь и св. Кирилл Иерусалимский, подписав постановления Собора.

Эпоха между двумя первыми Вселенскими соборами очень важна, чтобы понять статус принимаемых соборами вероучительных формул в реальной жизни Церкви.

Любая соборная формулировка принимается в расчете на то, что она окажется истинной. Однако, соборы могут и ошибаться,

но даже и тогда, когда они не ошибаются, предлагаемая ими формулировка веры, пусть даже истинная сама по себе, не всегда оказывается оптимальной, то есть такой, которая в наибольшей степени могла бы помочь избежать неправильных истолкований и следующих за ними неоправданных догматических споров и церковных разделений. Бывает, что проходят десятилетия, прежде чем соборная формулировка действительно приживется, причем за эти десятилетия она успевает обрасти толкованиями, которые только и могут сделать ее приемлемой для многих из православных верующих людей. Именно это и произошло к концу IV в. с никейским тезисом о «единосущии». Он был принят в качестве обязательного только тогда, когда с ним смогли согласиться все, кто считал друг друга православными.

Поэтому не следует удивляться тому, что для многих из православных, живших в середине IV в., Никейский Символ Веры был всего лишь одной из попыток определить в словах православную веру и вовсе не имел значения, приданного ему лишь на соборе 381 г.—общеобязательного церковного исповедания. Само собой разумеется, что для таких православных не могло существовать отчетливой границы между Церковью и ересью— между православием и арианством. Грань была настолько же размыта, насколько она была размыта для всех вообще до 325 г.

2.3 Учение «подобосущников» (омиусиан)

Разумеется, в таких условиях не могли не идти поиски альтернативы Никейскому исповеданию веры, и это, в свою очередь, не могло не повлиять на позиции противостоящих сторон. Главной из таких попыток компромисса стало учение «подобосущников» или «омиусиан»: в главном определении Никейского собора— «единосущный» (ὁμοούσιος)—они добавили одну букву, одну «иоту», получив таким образом свой термин «подобосущный» (ὁμοιοούσιος). С этим учением выступил один из недавних отцов Никейского собора, подписавший его антиарианские определения, Маркелл Анкирский († ок. 374). Св. Афанасий и его сторонники не имели общения с последователями Маркелла, считая их фактическими арианами, но государственная власть сделала ставку именно на них как на людей, способных добиться цер-

ковного мира. Маркелл, как и Афанасий, много писал против Ария, и весьма симптоматично, что некоторые сочинения, дошедшие под именем св. Афанасия, с большой долей вероятности атрибутируются Маркеллу. В этих сочинениях Маркелл ни в чем не расходится с Никейским православием, но под его собственным именем они дойти не могли, так как Маркелл был анафематствован православными за свое учение, оцененное как ересь на Втором Вселенском соборе. В то же время против Маркелла писали и ариане, а в 336 г. он был низложен на их соборе под председательством Евсевия Никомидийского, но в 348 г. восстановлен на своем престоле вместе с православными епископами (включая Афанасия Александрийского) по настоянию папы Римского Юлия. Все эти подробности важны для того, чтобы почувствовать, насколько неактуальным для большинства современников, будь они ариане или сторонники Никеи, было различие между «омоусианством» и «омиусианством». Тем не менее, св. Афанасий имел основание судить иначе, и именно его точка зрения в конечном итоге победила.

Согласно Маркеллу, Никейское «единосущие» следует относить только к Логосу (Сыну) до воплощения. Но при воплощении Логос соединился с тварью, и поэтому его сущность осталась лишь «подобной» сущности Отца, но не тождественной, то есть не единосущной. Объясняя более подробно то, каким образом Логос пребывал в Отце до воплощения, Маркелл интерпретировал Его модалистически: как «энергию» сущности Отца. Впрочем, далеко не все епископы, которые подписывали «омиусианские» определения, имели в виду учение Маркелла. Как правило, речь шла просто о компромиссной формулировке, лишенной сколько-нибудь разработанного богословского контекста.

2.4 Учение евномиан (аномеев)

Итак, основная часть епископата в середине IV в. представляла собой аморфную массу, согласившуюся считать Никейский собор необязательным и подписывать исповедания веры, в которых вместо «единосущный» стояло «подобосущный». Строгие никейцы во главе со св. Афанасием выглядели на этом фоне как малочисленные экстремисты. Сходным образом обстояло дело

в лагере ариан. Наиболее последовательные противники Никеи, которых вначале возглавлял Аэций, а после его смерти (367 г.) его близкий ученик епископ Кизический Евномий (ок. 333—ок. 393), выдвинули тезис о том, что Сын «неподобен» (ἀνόμοιος) Отцу; отсюда одно из названий этого религиозного течения—аномеи. Будучи «неподобным» Отцу, Сын—«иносущный» (ἐτεροούσιος), то есть другой сущности.

Вероятно, в евномиянстве нужно видеть не только арианскую реакцию на попытки «никейцев» найти компромисс, в духе Маркелла Анкирского, но и необходимую к середине IV века модернизацию арианства. Как мы упоминали в предыдущей главе, Арий в значительной степени опирался на богословие «иудео-христианской» эпохи; в частности, ариане настаивали на собственной интерпретации *Пастыря* Ермы, что впоследствии привело к значительному падению востребованности этой книги в православной среде. Но в середине IV века богословские «стандарты» стали существенно другими: потребовалось последовательное изложение своей богословской системы на языке греческой философии. Никейцы в лице Маркелла Анкирского были первыми, кто задался этой целью, но вскоре примеру Маркелла последовали непримиримые никейцы в лице Афанасия Александрийского и непримиримые ариане в лице сначала Аэция, а потом Евномия (только сочинения Евномия дошли до нашего времени—во фрагментах и пересказах тех отцов Церкви, которые их опровергали).

На философском языке Евномий утверждал, что сущность Божия есть «нерожденность» (τὸ ἀγέννητον), а поэтому только Отец как нерожденный (в отличие от Сына, рожденного) является сущностью Божией, тогда как Сын получается «иносущен» Отцу. Православные богословы (особенно свв. Василий Великий и Григорий Нисский), которые будут в 360-е гг. вести полемику с Евномием, станут на это отвечать, что нерожденность не есть сущность Божия и даже не особенность этой сущности (которая отличала бы ее от других сущностей), но особенность ипостаси, а именно ипостаси Отца, которая и отличает ее от ипостасей Сына и Духа.

Как раз необходимость отвечать Евномию будет сильнейшим стимулом для разработки концептуального аппарата православного богословия и в первую очередь понятий «сущность» и «ипостась».

2.5 Ранний (доевномнианский) этап антиарианской полемики; способы доказательства

Прежде чем погрузиться вслед за Евномием и его православными оппонентами в перипетии философской полемики о Троице, нужно более четко представить себе тот ряд аргументов, который имел во всей этой дискуссии основополагающее значение; до 360-х гг. вся антиарианская полемика сводилась к нему, и потом, даже в разгар споров с Евномием о понятиях «сущность» и «ипостась», этот ряд аргументов так и не перестал быть первостепенным. Напротив, дискуссия с Евномием была не более чем прорисовкой деталей на уже довольно ясной картине. Всё это связано с важным для истории христианской философии вопросом о том, какого рода доказательства приемлемы в дискуссиях о Троице. Ведь, казалось бы, логическим путем тут ничего доказать нельзя, и поэтому дискутировать бесполезно.

Христианские богословы считали иначе, и поэтому дискутировали весьма много. Критерий правильности того или иного понимания Троицы у них был, и этим критерием было учение о спасении—то есть о цели воплощения Христова и всего христианства. Если удастся показать, что такой Бог, который рисуется в учении ариан (или других еретиков), не способен принести того, что церковное Предание понимает под спасением, в то время, как Никейское православие указывает на те свойства Бога, которые обеспечивают это спасение,—тогда дискуссия выиграна. Иными словами, две конкурирующие триадологические концепции подставляют, наподобие значений переменных в математическом уравнении, в целостную систему христианского богословия, а потом смотрят на результат. Кому приходится после этого переписывать само уравнение, пытаясь подогнать его под свой ответ,—тот и проиграл. Последующие богословские дискуссии будут строиться аналогично: так, например, мы будем сталкиваться с различными теориями воплощения Логоса, которые точно так же, в соответствующих богословских дискуссиях, будут проверяться на совместимость с христианским учением как единым целым...

Главной из «постоянных величин» «математического уравнения», в которое предстояло подставить арианское и никейское значение «переменной», было представление о спасении как о полном, а не каком-либо частичном и относительном, единении

с Богом—но при столь же полном сохранении всего того, что делает человека человеком. На становившемся к IV веку архаичным языке иудео-христианского богословия это выражалось через концепции сообитания человека с Богом в единой «Скинии» (или «Храме», «святилище»), которой Сам Бог и является, а также в концепциях богосыновства, распространяющегося на всех верных (см. отчасти гл. I, разделы 1.6.1 и 1.6.2). Ариане тоже принимали все эти концепции, но по-своему их отредактировали: они приписали воплотившемуся Логосу то же самое (качественно) богосыновство, которое могут получить тварные существа, а тем самым ариане, как им казалось, доказали, что и Логос является тварью. Православных в этом объяснении не устраивало многое: не только принижение Логоса до статуса тварного существа, но и отрицание понятия спасения (богосыновства спасенных людей) как реального становления Богом, хотя и оставаясь человеком.

Переходя на язык логики, мы можем отметить, что православным требовалось соответствие триадологической концепции такому описанию спасения, которое было бы дано в согласии с принципом дополнительности (быть совершенно Богом, оставаясь совершенно человеком), тогда как ариане выдвинули (одну из ряда возможных) такую редакцию священного Предания, которая не выходила за пределы логики Аристотеля, логики «исключенного третьего».

Обратимся теперь к текстам. Главные из них—те, что дошли под именем св. Афанасия Александрийского, в особенности его *Слово о воплощении Бога Слова (Логоса)*. Про некоторые из них можно сказать с большой степенью уверенности, что они принадлежат не ему и в контексте тех учений, которых придерживались их авторы, могли даже иметь неправославный смысл. Однако приписывание их Афанасию (а это совершилось уже к концу IV в.) поставило их в контекст учения Афанасия, и таким образом эти сочинения, какова бы ни была изначальная мысль их авторов, стали служить выражению православного учения.

Афанасий сразу заявляет: «Как тварь не была создана тварью, так тварь не могла бы быть спасена тварью, если бы Логос не был Творцом» (*Послание к Адельфию*). Более подробно о том же—в *Слове третьем против ариан*:

...мы во Христе все оживотворяемся, потому что наше тело становится уже не земным телом, но оно уже теперь ологосненное чрез

Бога-Логоса (λογωθεΐσης τῆς σαρκός διὰ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον), Который нас ради пострадал телом.

Коль скоро наше тело теперь «ологосненное», то это значит, что мы получаем жизнь Самого Логоса («оживотворяемся» Им). Это и есть полное участие в божественной жизни. Логос принял на Себя тело Адама,—объясняет Афанасий,—чтобы и мы теперь спасались как «сотелесники» (σὺσσωμοί) Логоса, то есть те, кто имеет общее с Ним тело (*Слово второе против ариан*). Слово «сотелесники» в этой аргументации очень важно, так как оно является цитатой из апостола Павла (Ефес. 3, 6), где апостол как раз и говорит о спасении: *яко быти языком снаследником и стелесником и спричастником обетования Его о Христе Иисусе* (т. е. чтобы язычники стали сонаследниками, сотелесниками и сопричастниками обетования Божия во Христе Иисусе).

Еще более прямо обсуждаются эти темы в чрезвычайно важном для истории христианского богословия в IV веке трактате *О воплощении и против ариан*, автор которого в точности неизвестен. До нас оно дошло под именем св. Афанасия, и возможно, оно ему и принадлежит, хотя большинство современных исследователей считает наиболее вероятным автором Маркелла Анкирского. Как бы то ни было, это произведение было принято церковным Преданием в контексте богословия Афанасия, а не Маркелла. Его автор пишет:

Логос и Сын Отчий, соединившись плоти, стал плотью и человеком совершенным, чтобы человеки, содинившись Духу, стали *единым Духом*. [Здесь цитата из апостола Павла: 1 Кор. 6, 17] Ибо Он есть Бог плотоносный (θεὸς σαρκοφόρος), а мы—человеки духовносные (ἄνθρωποι πνευματοφόροι) <...> чтобы мы все стали сынами Божиими, наподобие Сына Божия. Ибо Он есть истинный и по природе (φύσει) Сын Божий, Который носит всех нас, чтобы мы носили единого Бога.

Важнейшая мысль этого отрывка состоит в том, что отношения «подобия» существуют между нашим богосыновством и сыновством Сына Божия. В контексте богословия Маркелла отсюда был бы сделан вывод о «подобии» сущностей Отца и воплотившегося Логоса (коль скоро наше сыновство лишь «подобно» сыновству Логоса). В трактате такого вывода прямо не сделано. Тогда, в контексте богословия Афанасия, нужно сделать совсем

другой вывод: отношения «подобия» существуют между двумя видами сыновства (спасаемых людей и Логоса), но не между природами Отца и Логоса, хотя бы и воплощенного.

Еще одна важная формула содержится в трактате *О воплощении и против Аполлинария*. Вопрос о его атрибуции нельзя считать окончательно решенным, так что нельзя исключать даже авторства св. Афанасия. Хотя по мнению большинства ученых автором должен быть кто-то из его младших современников*. Во всяком случае, эта приводимая ниже цитата очень важна как переходное звено между Афанасием и отцами второй половины IV в., особенно Григорием Богословом:

Мы стали сотелесниками и общниками Христу, чтобы и человек стал Богом истинно, и Бог стал человеком истинно.

Здесь подчеркивается одинаковая «истинность» приобщения Бога к человечеству и человечества к Богу: для того Бог и стал человеком «истинно», чтобы и человек стал Богом не менее «истинно».

2.6 Учение о спасении как обожении человека; св. Григорий Богослов

В полемике с арианами пришлось настолько часто обращаться к православному пониманию спасения как становления человека Богом в самом истинном и реальном смысле слова, что для такого понимания спасения был введен особый термин—«обожение» (θεωσις). В корпусе сочинений, приписываемых св. Афанасию, этого слова еще нет, но, как мы только что убедились, есть само понятие (особенно см. последнюю цитату, из *О воплощении и против Аполлинария*). Сам термин «обожение» был заимствован из философии платонизма (встречается уже у Платона), но, вполне очевидно, в языческой философии он не мог иметь привлекательного для христиан значения, поскольку даже понятия о Боге в христианстве и всех разновидностях греческого язы-

* K. K. Ng. NATHAN, The Soul of Christ in Athanasius. A review of modern discussions // *Coptic Church Review* 21 (2000); журнал когда-то имел сетевую версию, и настоящая статья может быть найдена в архиве интернета по адресу: http://web.archive.org/web/20040407081731/http://home.ptd.net/~yanney/The_Soul_Of_Christ_In_Athanasius.pdf.

чества слишком сильно различались. Поэтому слово «обожение» попало в христианство, радикально изменив свой прежний смысл.

Отцом Церкви, который узаконил и даже сделал обязательным употребление термина «обожение» на все будущие времена, стал св. Григорий Богослов*, епископ сначала маленького городка Назианза, а потом Константинополя (умер в 390 г., но до сих пор остается спорным, в каком возрасте: византийская традиция полагала, что ему было около 90 лет, тогда как большинство современных ученых видят в нем ровесника Василия Великого и поэтому датируют его рождение 325–329 гг.; обе точки зрения имеют серьезные аргументы в свою пользу). Так, в *Послании к Клидонию* св. Григорий пишет: «когда Бог вочеловечился, человек обожился» (*Послание 101, к Клидонию 1*); аналогичные высказывания есть и в других его творениях.

Прозвание «Богослова» св. Григорий получил в качестве посмертного признания богословских заслуг, которые, действительно, были исключительными. Его главные богословские произведения—торжественные проповеди, произносившиеся в Константинополе, хотя и в других его произведениях (в письмах и стихах) также содержится немало важного и в богословском отношении. Но все же проповеди занимают в наследии св. Григория особое место. Они представляли собой совершенно небывалое сочетание невероятной красоты ораторской прозы, дословные цитаты из которой вошли в богослужение на правах стихов,—и столь же удивительной богословской глубины, необычной для проповедей, которые, в отличие от богословских трактатов, предназначаются не для специалистов, а для очень широкой аудитории. К сожалению, при цитировании св. Григория нам придется ограничиться собственными переводами, в которых упор делается на дословность, и пожертвовать красотой риторики ради точности богословия.

Вот два места из его проповедей, обращенных—подчеркнем это—не к каким-либо подвижникам, а к обычным прихожанам (*Слово 29*) и даже к еще только готовящимся принять крещение (*Слово 40*). Именно таким людям, не преуспевающим в христи-

* Главным источником справочных сведений о нем и его сочинениях сегодня стал сайт <http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be/002Contenu.htm>, принадлежащий Лувен-скому (Бельгия) Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze.

анской вере, а новоначальным, св. Григорий считает нужным объяснить, что Христос, будучи совершенным Богом, для того и стал совершенным человеком, чтобы мы, оставаясь совершенными человеками, *точно в такой же степени совершенно* стали Богом. Совершенство вочеловечения оказывается равно совершенству нашего обожения:

Господь воплотился, и стал человеком Бог дольний [т. е. снисшедший на землю], чтобы соединиться и стать с ним единым, но и более того,—чтобы и я стал настолько же Богом, насколько Он—человеком (ἵνα γένωμαι τοσοῦτον θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἀνθρώπος)

Слово 29, богословское III, О Сыне

Веруй: <...> насколько Бог стал ради тебя человеком, настолько и ты станешь через Него Богом.

Слово 40, На святое крещение

Словами «насколько (τοσοῦτον)»-«насколько (ὅσον)» здесь сформулирован **важнейший для всего православного богословия принцип**, к которому постоянно будут обращаться и позднейшие отцы, и который не менее постоянно будут отвергать разные еретики: **одновременное совершенство божества и человечества в Сыне должно быть равно одновременному же совершенству человечества и божества в спасаемых человеках**. В современной научной литературе этот принцип, характерный для всего православного богословия, называют по-латыни tantum-quantum, что является точным переводом τοσοῦτον-ὅσον.

Принцип tantum-quantum заставляет особым образом определять различие между положением Сына Божия в Троице и того сына Божия, которым становится каждый спасенный: это положение не описывается логикой «или-или», логикой исключительно третьего, поскольку в нем заложено требование совмещения несовместимого.

2.7 Ересь Аполлинария и ее опровержение у св. Григория Богослова

Значение этого принципа выходило далеко за пределы полемики против арианства. Уже самому Григорию Богослову пришлось

применить его против ереси, возникшей в стане никейцев,—ереси Аполлинария, епископа Лаодикийского (ок. 315—ок. 390, епископ с 360 по 362; был осужден на поместных соборах в 376 и 377 гг. и на Втором Вселенском соборе в 381 г.).

Ересь Аполлинария возникла из решения еще одной проблемы, ставшей актуальной для никейского богословия: если Христос—совершенный Бог, то каким образом Логос мог соединиться с человечеством? Как это выглядит с антропологической стороны?

Ответ Аполлинария состоял в том, что Логос заменил в Иисусе Христе разумную душу. В рамках традиционной для поздней античности и Византии классификации душ, основанной на трактате Аристотеля *О душе*, человеку приписывалось несколько «душ»: растительная душа (которую имеют растения и животные), животная душа (которую имеют только животные, но не растения) и, наконец, разумная душа, которая отличает человека от прочих животных, хотя человек обладает также и животной, и растительной душами. «Разумная душа» Аристотеля традиционно отождествлялась с тем, что апостол Павел имел в виду, говоря о человеческом «духе», который отличается от «души» и от «тела» (1 Фес. 5, 23; см. еще Евр. 4, 12 о «разделении души и духа»). Только дух, или разумная душа обладает бессмертием. Таким образом, по Аполлинарию, человечество Христа отличалось от человечества остальных людей одной особенностью: Логос, то есть непосредственно Сын Божий, заменил в нем самый важный орган—разумную душу, или, в терминологии апостола Павла, дух. Что касается того, что апостол называл «душою» в противопоставлении «духу» (в частности, к этому относится вся эмоциональная сфера, тоже, таким образом, введенная в понятие «животной души», хотя это, возможно, потребовало насилия над Аристотелем),—то в этом отношении Христос не отличался от прочих людей.

Учение Аполлинария находило для себя прекрасную опору в творениях Афанасия. Во времена Афанасия антропологические подробности учения о воплощения еще не были предметом спора, и поэтому никто не был заинтересован в разработке подробной и специальной антропологической терминологии. В соответствии с библейской традицией, Афанасий употреблял слово «плоть» в значении «человеческая природа вообще», то есть имея

в виду плоть одушевленную. Возможно, Афанасий даже прямо написал о наличии во Христе человеческой разумной души, но такое утверждение содержится как раз в том трактате из корпуса приписываемых ему сочинений, аутентичность которого вызывает большие сомнения (упоминавшийся выше трактат *О воплощении и против Аполлинария*; теоретически, Афанасий, умерший в 373 г., мог успеть выступить против Аполлинария, который высказывал свои взгляды еще в начале 360-х). Как бы то ни было, прямые утверждения Афанасия о наличии во Христе человеческой души, даже если они и имели место, не были широко известными. Греческий язык вполне позволял истолковать слово «плоть» в значении плоти без души, поэтому Аполлинарий мог выступать со своим учением, не впадая в противоречие с буквой творений св. Афанасия.

Здесь мы сталкиваемся с далеко не редким явлением в истории богословствования—с *догматическими формулами «много-разового употребления»*. Формула Аполлинария как раз и побилла в этом отношении все рекорды.

Претендуя на верное истолкование учения Афанасия, Аполлинарий написал, что Христос есть «единая природа Бога-Слова воплощенная». Этой формуле будет суждена столь долгая жизнь (до нашего времени включительно), что ее необходимо запомнить по-гречески: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Именно этой формуле суждено будет поменять «хозяев» рекордное число раз.

В авторской интерпретации, у Аполлинария, формула означала, что Бог-Слово образует во Христе некое единство («единую природу»), соединяясь с плотью, но не с бессмертной душой человеческого существа. Где-то на рубеже IV и V вв. эта формула уже ходила под именем св. Афанасия и, естественно, понималась вполне православно: «воплощенная»—в смысле «соединенная с плотью *одушевленной*», то есть с плотью и с разумной душой. В V в. эта формула приобретет еще один православный, но более специальный смысл в богословии Кирилла Александрийского, а спустя несколько десятков лет (но еще более—в VI в.) раздробится на десяток разных, но одинаково неправославных смыслов в богословских системах монофизитов...

Главная идея православного ответа Аполлинарию получила классическое выражение у св. Григория Богослова. Объясняя,

почему Логос не должен был воплощаться без принятия разумной души, св. Григорий пишет: «ибо не воспринятое—не уврачевано, но только то, что соединяется с Богом, то и спасается» (*Послание 101, к Клидонию 1*).

Вновь, как и в случае с арианством, православное богословие столкнулось с необходимостью «дополнительного» (в смысле Нильса Бора) описания воплотившегося Логоса: не уступив Арию совершенство Его божества, теперь нужно было не уступить Аполлинарию совершенство Его человечества.

2.8 Определения понятий «сущность» и «ипостась»: Каппадокийские отцы

Понятием, через которое в аристотелевский категориальный язык вводится «дополнительное» (в смысле Нильса Бора) описание, стала «ипостась», как ее определили во второй половине IV века три близких друга и святых отца. Двое из них причтены к самым великим отцам Церкви,—Григорий Богослов и Василий Великий, епископ Кесарии Каппадокийской (ок. 330–378; год смерти был уточнен недавно). Оба этих отца церкви очень близко сотрудничали с младшим братом Василия Великого Григорием, епископом Нисским (ок. 335–395), который разрабатывал в своих трактатах те же самые темы, что и его старший брат. Все трое—Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский—представляли собой единый богословский кружок; часто их называют Великими Каппадокийцами. Несмотря на расхождение Григория Нисского с Василием Великим в некоторых частных вопросах (обычно естественнонаучных и философских; единственное исключение—мнение Григория Нисского, будто вечные мучения будут иметь конец), те фундаментальные понятия христианского богословия, которые будут обсуждаться в этой главе, понимались им с Василием одинаково.

Слово «ипостась» (ὑπόστασις) и слово «сущность» (οὐσία) употреблялись в христианском богословском языке раннего периода, в том числе у св. Афанасия, как синонимы. Обоими терминами обозначалось нечто, имеющее самостоятельное бытие, то есть существующее не в чем-то другом, а само по себе. Кроме того, сущность—это первая из десяти категорий Аристотеля (см.: Аристотель, *Категории*, гл. 5). Аристотель различал первые

и вторые сущности. Первые сущности—это конкретный человек, конкретная лошадь и т. д. Вторые сущности—лошадь вообще, человек вообще и т. д.

Василий Великий закрепляет в христианском богословии термин «сущность» исключительно за теми сущностями, которые Аристотель называл вторыми, то есть для родовых понятий. Поэтому в патристике термин «сущность» перестал требовать уточнения, первая или вторая сущность имеется в виду (если говорится «сущность» без всяких уточнений, речь может идти только о второй сущности). Таким образом, *понятие «сущность» в христианском богословии остается аристотелевским.*

Будет удобно сейчас раз и навсегда оговорить следующий вопрос: какие мнения высказывались в патристике относительно реальности бытия «сущностей», то есть родовых понятий, универсалий? Были ли византийцы реалистами или номиналистами (если использовать названия противоположных философских школ в латинской схоластике), и если были, то кем именно?

Ученые XX в. отвечали на этот вопрос по-разному. С одной стороны, ни у кого не возникало сомнения, что святоотеческому богословию в Византии был присущ «умеренный реализм»: общие понятия имеют реальное бытие, однако, они существуют лишь в конкретных индивидуумах, но ни в коем случае не в качестве платоновских идей, которые предполагаются существующими прежде бытия конкретных вещей. Об этом довольно много написано у разных отцов. С другой стороны, в Византии встречались богословы и философы, более или менее уклонявшиеся от «генеральной линии», и у них нередко усматривали номинализм (отрицание реального бытия общих понятий). В 1960-е—1970-е гг. выдающийся историк византийской философии Линос Бенакис утверждал, что в Византии никакого номинализма не было*. Его и на самом деле не было... ну, или почти

* См. его суммирующую работу: Α. ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των βυζαντινών // *Φιλοσοφία* 8-9 (1978-1979) 311-340. Л. Бенакис категорически отрицает существование в Византии какого бы то ни было вида номинализма. Однако, его анализ текстов тех авторов, у которых можно ожидать проявления номиналистических воззрений, всё же неполон. Так, александрийских толкователей Аристотеля он рассматривает слишком суммарно и, например, не анализирует особенностей воззрений Иоанна Филопона, о котором нам еще довольно много придется говорить ниже.

не было: за некоторыми исключениями, впрочем, иногда весьма выдающимися. Окончательно ситуация с «византийским номинализмом» остается неясной до сего дня: существует ряд мыслителей, относительно номинализма которых высказаны разные точки зрения, но достаточно подробного изучения до сих пор не проведено.

Едва ли не все византийские мыслители, не исключая тех, кто сильно отклонялся от православия в области собственно богословской, исповедовали в области философии «умеренный реализм»: общие понятия обладают реальным бытием, но только в конкретных вещах. Такой философский подход был закреплен в конце V века в авторитетной у христиан школе толкования Аристотеля—неоплатонистической школе Александрии при ее схолархе Аммонии (с 485 г.). Несмотря на то, что Аммоний и его ближайшие соратники были еще язычниками, их понимание Аристотеля было «канонизировано» в среде христиан. Неоплатонистические толкования Аристотеля оказались востребованными христианством и в IV веке, когда к *Категориям* Аристотеля прочно присоединяется *Исагога* («Введение»— трактат написан как предисловие к *Категориям* Аристотеля) Порфирия (III в.). Дополнительные к *Категориям* определения понятий, данные в *Исагоге*, будут использованы уже Великими Каппадокийцами.

Обратимся теперь к нововведенному понятию «ипостась».

Понятие «первой сущности» Василий Великий и Григорий Богослов заменяют понятием «ипостась», но делают это так, что значение христианского термина простирается далеко за рамки аристотелевского определения. Когда Василий Великий определяет ипостась через аристотелевскую первую сущность, он на самом деле определяет не столько это понятие, сколько его место в новой системе категорий:

И сущность и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и таким-то человеком.

Послание 236 (228), к Амфилохию Иконийскому

Это определение говорит о том, что в новом категориальном аппарате одна из десяти категорий Аристотеля (а точнее, одна из двух ее разновидностей: первая сущность) заменяется новой ка-

тегорией—ипостась. Можно сказать иначе: вместо аристотелевской «первой сущности» будет введена новая категория, одиннадцатая.

В то же время, как объясняет там же св. Василий, это определение ипостаси необходимо потому, что для Отца, Сына и Духа недостаточно определение их как «лиц». Традиционный для христианского богословия термин «лицо» (*πρόσωπον*) применительно к Троице уже дал повод к еретическому толкованию у Савеллия (для которого три «лица» были сродни «личинам», то есть маскам). Если же определить «лица» божества как «ипостаси», то отнимется всякий повод считать эти лица каким-то подобием масок на одной и той же реальности: термин «ипостась» однозначно указывает, что реальностей три.

Подробное разъяснение содержания понятия «ипостась» св. Василий дает, главным образом, в своем сочинении *Против Евномия* (5 книг, из которых только первые три являются собственно трактатом *Против Евномия*, а книги IV и V, как раз наиболее важные для нашей темы, изначально представляли собой отдельное сочинение; однако, недавно было доказано, что нет оснований отрицать и для этого произведения авторство св. Василия*). Там это понятие оказывается связанным с другими важными категориями, к которым мы обратимся позже.

Однако, прямо сейчас мы можем воспользоваться разъяснениями Григория Богослова, который, как обычно, выражает очень многое в очень немногих словах. Так, в *Беседе 31, О Святом Духе*, он называет три ипостаси божества τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης («то, в чем божественность» или, еще более буквально, «те, в которых божественность»), определяя, таким образом, ипостаси как, своего рода, «резервуары» сущности. В том же духе св. Григорий выражается и в *Догматических стихотворениях*, 20, *О Св. Духе*, говоря, что три ипостаси «обладают божественностью» (т. е. сущностью).

Если учесть, что в ипостасях не предполагается никакого «содержания», никакой особой реальности, кроме сущности, то станет понятно, какое внутреннее противоречие содержит только что приведенное определение. Но лучше уточнить, что речь

* Поскольку этот вывод еще не стал достоянием стандартных курсов патрологии, мы приведем ссылку: M. BREYDY, *Le Adversus Eunomium IV-V ou bien le Peri Archon de S. Basile // Oriens Christianus* 70 (1986) 69–85.

должна идти не столько о противоречии, сколько о принципиально другом способе описания реальности, нежели это было у Аристотеля.

Такой подход стал достаточно привычным в современном естествознании, и поэтому будет удобно из него и взять пример для сравнения.

Каплю воды можно описать—причем не только словами, но и через термодинамические уравнения,—либо как объем воды, ограниченный определенными координатами в пространстве, либо как объем воды, находящийся как бы в некоем мешочке (на языке термодинамики этот «мешочек» описывается как особое агрегатное состояние вещества—поверхностная фаза, отличная от жидкой фазы, в которой находится вода внутри капли). Тем не менее, заранее известно, что в капле воды ничего, кроме воды, нет.

Данное Григорием Богословом определение ипостаси оказывается аналогичным определению поверхности капли как особого «мешочка»—поверхностной фазы. В то же время определение ипостаси в аристотелевском духе—как частного по отношению к общему—аналогично определению капли как объема воды, некоторым образом ограниченного в пространстве.

Зачем понадобилось искать каких-то особых определений для ипостаси, и почему нельзя было ограничиться аристотелевским определением первой сущности?

Аристотелевские первые сущности не годились бы для выражения троичности божества. По мысли православных богословов IV века, единство трех ипостасей Троицы—хотя и не такое, чтобы три ипостаси теряли самостоятельность своего бытия (это вопреки модалистам), но и не такое, чтобы они были столь же различными, как, например, три лошади или три человека. Нужно было выразить и особую способность ипостасей к взаимному единству, когда Сын в Отце и Отец в Сыне. Нужно было также выразить способность ипостаси Сына принимать в себя человечество. Поэтому при описании как внутритроичных отношений, так и вочеловечения Логоса пришлось столкнуться с ипостасью как вместилищем сущности, а не только как некоей «частью» общего целого.

Собственно говоря, это и означает, что специфически христианское определение ипостаси было дано в соответствии с прин-

ципом дополнительности двумя взаимоисключающими способами, оба из которых являются одновременно истинными.

Чтобы лучше представить себе, насколько определение ипостаси у Григория Богослова не вписывается в категории Аристотеля, полезен небольшой мысленный эксперимент: попытаться представить себе в тексте трактата Аристотеля *Категории* фразу наподобие «первые сущности являются вместилищами вторых сущностей»... Наличие одной такой фразы повергло бы в хаос всю систему аристотелевских категорий.

Итак, ипостась—это такое частное, которое, вместе с тем, является «вместилищем» общего (сущности).

2.9 Божественность Святого Духа:

Василий Великий, Григорий Богослов,
ересь Македония и Второй Вселенский собор (381 г.)

Говоря о сущности и ипостасях в Боге, мы уже успели затронуть другой вопрос—о Его троичности. Полемика никейцев с арианами, будучи сосредоточенной на взаимных отношениях Отца и Сына, несколько затенила вопрос о статусе Святого Духа. Мы помним, что в архаичном богословском языке образца II века «Дух» обычно отождествлялся с «Сыном». В течение III века богословский язык постепенно менялся, но даже у Афанасия нет однозначных утверждений о Духе как самостоятельной ипостаси в Боге (это и не удивительно, коль скоро он вообще довольно безразлично чередовал термины «сущность» и «ипостась»).

Что касается арианского богословия, то, учитывая его вероятные иудео-христианские корни, вполне возможно, что первоначально в нем сохранялось отождествление Духа и Сына. Однако, для IV века это было все-таки чересчур архаично, поскольку у всех на слуху было осуждение Савеллия. В конце концов, появился арианский богослов, сформулировавший учение о Духе как о имеющем самостоятельное бытие по отношению к Сыну; само собой разумеется, что это самостоятельное бытие Духа мыслилось тварным. Этим богословом стал арианский патриарх Константинополя Македоний (был патриархом в 342–346 и 351–360 гг., умер ок. 370 г.). В 360 г. он был низложен на поместном соборе в Константинополе во время кратковременного усиления

православных в начале царствования Юлиана Отступника (360–363; этот император был язычником, и поэтому поддержал православие, чтобы ослабить официальную церковь, которая была арианской). Но это было не результатом, а скорее начальным поводом к богословской полемике против его учения о тварности Святого Духа. Среди православных богословов, выступивших против Македония, особенно заметную роль сыграли Великие Каппадокийцы.

Сильный накал полемики против Македония был, разумеется, вызван не тем, что православные богословы захотели вмешаться во внутренние разногласия ариан. Актуальность спора для православной среды была вызвана нечеткостью тогдашнего никейского богословия в учении о Духе, так что сторонники учения Македония появились и в никейской среде.

Спор завершился на Втором Вселенском соборе в Константинополе в 381 г., когда учение Македония было анафематствовано. К тому времени уже не было в живых ни самого Македония, ни его главного православного оппонента—Василия Великого, посвятившего божественности Святого Духа не менее двух специальных трактатов (*О Святом Духе* и тот трактат, который дошел до нас в виде IV и V книг его *Против Евномия*).

Для истории философской концептуализации богословской мысли весьма показательна высокая степень накала споров о божественности Святого Духа в последние годы жизни св. Василия (370-е) и даже во время Второго Вселенского собора, которая свидетельствует о неочевидности православного учения для современников. А степень накала споров была такова, что Василий Великий стал присоединять кающихся македонян к Церкви, требуя от них не прямого исповедания Св. Духа Богом (хотя в своих трактатах он только об этом и писал), а лишь анафематствования тех, кто считает Духа тварью. Он полагал при этом, что те, кто анафематствуют учение Македония, постепенно сами придут к православному исповеданию божественности Святого Духа, принять которое сразу может быть для них слишком трудно. Едва ли не большинство православных епископов-современников осудили такой подход св. Василия и заподозрили его самого в ереси, однако именно подход св. Василия был взят на вооружение Вторым Вселенским собором. Этот собор дополнил принятый еще в Никее Символ веры, придав ему ту

форму, которая сохраняется до сих пор; в память о двух соборах, на которых он принимался, Символ веры получил название Никео-Цареградского (сейчас он является обязательной частью ежедневных молитв и богослужений, и его текст можно найти в молитвослове любого издания). Начиная со слов «И в Духа Святаго, Господа животворящаго...» и до конца в нем идет часть, прибавленная Вторым Вселенским собором. Характерная особенность этой части—отсутствие прямого исповедания Святого Духа Богом. Вместо этого Дух называется «Господом животворящим», а такое именование не обязательно предполагает божественность («господь» по-славянски означает просто «господин», а в греческом языке слова «господь» и «господин» вообще различить невозможно), хотя, разумеется, отцы Собора имели в виду божественность Святого Духа.

Но уже в 382 г., в надгробной речи Василию Великому, сказанной у его могилы в Кесарии на очередную годовщину его смерти, св. Григорий Богослов подводил итоги еще недавно столь спорной политики св. Василия; в это время победа над македонианами была уже полной (см. его *Беседу* 47).

В другой своей беседе, более ранней, св. Григорий торжественно провозглашает Святого Духа Богом, особо подчеркивая, что делает это так явно в первый раз: «До сего дня ничто так не возмущало вселенную, как дерзновение, с которым мы проповедуем Духа как Бога» (*Беседа* 31, *богословская V, О Святом Духе*). Св. Григорий повторяет в этой беседе главный аргумент св. Василия, который, в свою очередь, применил к Св. Духу тот аргумент, которым св. Афанасий доказывал божественность Сына. Афанасий говорил, что Сын не может не быть Богом, коль скоро Он делает нас богами. Святые Василий и Григорий повторили то же самое относительно Св. Духа:

Как в веществах горючих причина их горючести должна быть горючей, а в святых причина их святости должна быть святой, так и в богах причина их бытия богами должна быть Богом, —

это св. Василий пишет о Св. Духе применительно к тем людям, которые Его получают и Им спасаются, то есть становятся Богом (или «богами») — между двумя этими выражениями разницы нет, и во всей патристической традиции они употребляются безразлично) (*Против Евномия, V*).

Для понимания византийской патристики в целом очень важно отметить вновь, как мы это делали применительно к учению св. Афанасия, что степень реальности нашего обожения такова, что она равна степени реальности божественности как Сына, так и Духа,—то есть реальна абсолютно. В такой перспективе не может быть и речи о понимании «обожения» в каком-нибудь переносном смысле.

2.10 Учение о познаваемости Бога и о Боге как Троице

Тезис Евномия о том, что сущность Божия есть «нерожденность», вызвал особый и очень острый догматический конфликт—относительно познаваемости Бога. Утверждая, что сущность Божия есть нечто (то, что он именовал «нерожденностью»), Евномий тем самым претендовал на то, что он познал сущность Божию. На это св. Василий отвечал ему (*Против Евномия*, I–III), что не только сущность Божию познать нельзя, но нельзя даже познать непосредственно сущность твари. Всё, что мы познаём, мы познаём отчасти.

2.10.1 *Ипостась: ее непознаваемость по сущности и познаваемость по энергиям*

Читая соответствующее рассуждение св. Василия, обратим внимание и на то, что понятия «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις) употребляются у него (здесь и везде, и вообще везде у Каппадокийцев) как точные синонимы.

Называя «лжеумствованием» рассуждение типа «если Тимофей знаешь, то знаешь потому и его природу», св. Василий продолжает:

А я и знаю Тимофея, и не знаю его, впрочем, не в одном и том же отношении и не по одному и тому же самому, ибо не в том отношении не знаю, в каком и знаю, но в одном отношении знаю, а в другом не знаю. Знаю относительно внешнего облика (χαρακτήρ; «характер») и прочим отличительным особенностям (ιδιώματα; «идиомам») его. Но не знаю относительно сущности. Так и себя самого, в том же смысле, я и знаю, и не знаю. Знаю себя, кто я таков, и не знаю себя, поскольку не знаю своей сущности.

Очень близко к этому и также возражая Евномию, пишет о непознаваемости для человека даже его собственного ума св. Григорий Нисский (*Об устройении человека*, гл. 11).

Употребленные здесь термины «характер» («внешний облик») и «идиомы» («отличительные особенности») служат обозначением того, что делает «особенное» особенным, то есть того, чем разные ипостаси одной и той же сущности (природы) отличаются друг от друга,—то есть, например, чем один человек отличается от другого или одна лошадь отличается от другой (но не того, чем лошадь отличается от человека—ведь они различаются между собой не только как ипостаси, но и как природы). Итак, здесь говорится о том, что наше познание распространяется на ипостаси, но не на сущности (не на природы).

Однако это не снимает вопроса, а лишь отодвигает его. Теперь всё равно остается вопрос о том, почему (или в каком смысле) ипостась является познаваемой, если сущность непознаваема. Ведь в ипостаси не содержится чего-то другого, кроме сущности.

В процитированном отрывке по этому поводу сказано, что ипостаси познаются по своим ипостасным особенностям. Но почему познание ипостасных особенностей, которые не имеют бытия в себе, можно считать познанием самой ипостаси? Как сама ипостась участвует в проявлении ее ипостасных особенностей?

Этим вопросам посвящены первые три книги *Против Евномия* св. Василия Великого (и еще более обширный трактат св. Григория Нисского с таким же названием).

В полемике с Евномием св. Василий объясняет, что «нерожденность»—это не сущность Божия, но одно из «имен» Божиих. Евномий неправ, считая, что ни одно из имен Бога не может быть истинным, хотя прав, полагая, что Бог превыше любого из своих имен. Действительно, именем невозможно *исчерпать* познание Бога, но это не означает, что имя не может быть истинным, причем, истинным именно в том смысле, что оно имеет реальную, онтологическую связь с Богом. Бог реально присутствует в каждом из Своих имен.

Обозначая это присутствие Бога в Его имени, св. Василий вводит еще одно понятие—«энергия» (ἐνέργεια; буквально «действие» или «действие»). Энергии Божии, будучи Богом сами, являют нам Его имена, делают его познаваемым, хотя сущность (природа) Божия остается при этом непознаваемой. «Энергии

Его (Бога) снисходят к нам, но сущность Его остается неприступной»,—пишет св. Василий (*Послание 235 (234), К Амфилохию II*).

Собственно, нового в этой фразе—только употребление термина «энергия». Сама идея вполне отчетливо присутствует уже у св. Афанасия, которому приходилось сталкиваться с тем же вопросом на более раннем этапе антиарианской полемики: Бог «пребывает во всём по Своей благодати и силе, но вне всего по своей природе» (*О постановлениях Никейского собора, 11; ср. там же, гл. 22*). Здесь «благодать» и «сила»—обычные (в том числе, у св. Василия Великого) синонимы термина «энергия», не имеющие строгого терминологического значения.

Итак, в первом приближении ответ получен. Он сводится к двум тезисам:

1. Познавая Бога, мы познаем не «что» (сущность), а «Кого» (ипостаси).
2. Ипостась (как Бога, так и тварного существа) непознаваема по сущности, но познаваема по энергиям.

Для дальнейшего очень важно запомнить саму постановку вопроса о познаваемости Бога в православной традиции. *Речь всегда идет о познаваемости индивидуума (ипостасей), а не безличной божественной природы.* Последний подход (при котором Бог мыслится, прежде всего, как природа, а не как ипостаси) позднее (под влиянием Августина) возобладает на христианском Западе.

Бог открывается как «кто», а не «что», и в этом же смысле становится объектом богопознания. В. Н. Лосский писал в связи с этим (хотя и не без преувеличений) о своеобразном «персонализме» восточнохристианской богословской традиции.

2.10.2 Энергия и имя; энергия как «движение сущности»

Энергии Божии соединяют нас с Богом и, в том числе, дают всякое понятие о Боге. Это понятие может быть как положительным (в виде утверждения, что Бог есть то-то и то-то: например, свет, благодать и так далее), так и отрицательным (в виде отрицания того, что Бог есть то-то и то-то: например, что Бог *не* есть свет, благодать и так далее, поскольку всякие представления о тварном свете и во-

обще о любом явлении из земной жизни будут заведомо неадекватными в применении к Богу). Тем не менее,—возражает св. Василий Евномию,—и утверждения относительно Бога, и отрицания относительно Него же содержат в себе хотя и неполное, но реальное богопознание, которое дается нам через реальное присутствие в нас Бога.

В V веке учение о «положительном» (утвердительно, «катафатическом») и «отрицательном» («апофатическом») богословии станет главной темой корпуса сочинений, надписанных именем ученика апостола Павла Дионисия Ареопагита (так называемый *Corpus Areopagiticum*, особенно в сочинениях *О божественных именах* и *О таинственном богословии*). Анонимный автор в подробностях разработает тему, начатую Василием Великим и другими Каппадокийцами.

Из первых трех книг Василиева *Против Евномия* становится достаточно ясно, что он подразумевает под «энергией», но ни там, ни в других дошедших произведениях св. Василия нет прямого, если угодно, «школьного» определения. Такие определения в изобилии встречаются в более поздней патристике (и именно в учебных руководствах, например, в *Точном изложении православной веры* св. Иоанна Дамаскина (VIII в.), см. кн. II, гл. 23 «Об энергии»), однако самое раннее из них находим у св. Григория Нисского, но не в каких-либо из дошедших сочинений, а в виде цитат в составе сборника (флорилегия), составленного с учебными целями неизвестным автором ок. 700 г., в так называемом *Учении отцов о воплощении Бога-Слова* (*Doctrina patrum de incarnatione Dei Verbi*). Здесь приводится, со ссылкой на св. Григория Нисского, в частности, следующее определение: «Энергия есть какое-либо движение сущности (ἐνέργεια ἐστὶ ποῖά τις κίνησις τῆς οὐσίας)». Здесь же дается и определение понятия «движения» (в философском смысле): «движение же есть изменение первоначального (κίνησις δὲ ἐστὶ παράλλαξις τοῦ πρῶτου)».

Определение энергии как движения тоже восходит к Аристотелю (*Метафизика* IX, 6, 1048 b 18–37), где он различает «действие» («энергию», лат. *actus*) и «способность» (или «возможность»—*δύναμις*, лат. *potentia*, в русской богословской литературе обычно переводится «сила»); собственно, движением оказывается процесс осуществления этой способности, тогда как «энергия» как таковая—это уже осуществленное действие. Однако в Боге

невозможно несовершенство (неосуществленность), а потому применительно к Богу различие «силы» и «энергии» в смысле «возможности» и «действительности» не имеет смысла. Поэтому и у Каппадокийцев, как и у Афанасия и других их предшественников, термин *δύναμις* будет использоваться в качестве простого синонима к термину «энергия». Впрочем, аристотелевское различие «энергии» и «силы» все-таки будет востребовано христианским богословием, но это произойдет позже (главным образом, у св. Максима Исповедника в VII в.) и лишь применительно к учению об отношении Бога к тварному миру.

Итак, энергия есть «движение сущности», а движение есть изменение. Но в каком смысле уместно приписывать изменение (движение) неизменному (неподвижному) Богу?

В одном отношении ответ на этот вопрос очевиден: в смысле откровения Бога к твари—начиная от самого акта творения и продолжая Его промыслом о мире и домостроительством нашего спасения. В этом смысле Бог «являет» Себя, являет Свои имена. Это есть изменение, хотя по отношению к внутренней жизни Бога оно является внешним. Тем не менее, это движение сущности Божией, то есть энергия Божия. Энергиями Бог являет Себя *ad extra*—то есть вовне.

Однако, энергии имеют значение и *ad intra*, то есть во внутренней жизни Бога. Собственно, как раз в споре с Евномием у св. Василия речь шла, более всего, об отношениях между Отцом и Сыном, то есть как раз о внутренней жизни Святой Троицы.

2.10.3 *Ипостась как трóπος ύπάρξεωσ* («тропос существования») сущности

Чуть выше (раздел 2.8) мы уклонились от рассмотрения «второго», то есть «дополнительного» к аристотелевскому, определения «ипостаси», которое было дано Василием Великим, обратившись вместо этого к более простой передаче той же идеи у Григория Богослова. Теперь нам всё же будет необходимо рассмотреть второе определение Василия Великого, так как только через него понятие ипостаси связывается с остальными философскими категориями, использованными для выражения догмата о Троице.

В трактате *Против Евномия* св. Василий определяет три ипостаси Бога как три разных «тропоса существования» (τρόποι ὑπάρξεως).

Греческое слово «тропос» довольно точно передается русским «образ» в значении «способ», но мы будем избегать такой передачи, чтобы не вызвать путаницы с термином «образ» в значении «изображение».

Слово «существование» (ὑπαρξις) превращается в данном случае в термин, означающий не просто «бытие» (для обозначения которого были и другие синонимы), но именно бытие индивидуума. Тем самым выражение «тропос существования» относится только к индивидуальному, частному бытию, а не к бытию сущности (природы) и поэтому содержит имплицитно «аристотелевское» определение ипостаси.

«Тропос существования» в качестве познаваемого противопоставляется у св. Василия (и у других отцов вслед за ним) «логосу природы» (λόγος τῆς φύσεως), который непознаваем. О любом ипостасном бытии, будь то о триипостасном Боге (как в *Против Евномия*) или об одноипостасном человеке (например, в *Послании* 236), св. Василий говорит, что оно познаваемо по тропосу существования, но непознаваемо по логосу природы. Последнее нужно понимать в том смысле, что «логос»—здесь это слово употреблено в значении «знание, понимание, понятие»—природы (сущности) превосходит наше понимание. Отдельно говорить о непознаваемом «логосе» природы полезно тогда, когда приходится говорить о ее же познаваемых «тропосах» (образах) существования.

Слово «существование», как в русском, так и в греческом, является именем действия, и это имеет принципиальное значение для выбора именно этого термина применительно к ипостаси. Термин указывает на то, что существование ипостаси должно рассматриваться как действие, то есть как энергия.

«Существование» («тропос существования») Отца являет нам Бога как «отечество» (πατρίτης), Сына—как «сыновство» (υἰότης), а Духа Святого—как «святину» (или «освящение»: ἁγιασμός), то есть соответственно «характерам», или отличительным особенностям (идиомам) каждого из них (см. авторское резюме этих идей трактата *Против Евномия* в *Послании* 236 (228), откуда в разделе 2.8 уже цитировалось определение «ипостаси»).

Отметим попутно, что св. Василий легко применяет слово «характер», обычно обозначающее внешний вид человека, к ипостасям Святой Троицы.

В более поздней богословской традиции (начиная, впрочем, со св. Григория Богослова) «стандартизируется» несколько другое именование отличительных свойств трех ипостасей Святой Троицы («нерожденность», «рожденность», «исходность»), но, как бы то ни было, речь будет идти только об одном каком-то свойстве, которое отличает каждую из трех ипостасей божества от двух остальных. Поскольку любое именование этих свойств является только одним из возможных имен Божиих, основное значение этих именовании—не совпадать друг с другом: каждая из трех ипостасей имеет свое особенное ипостасное свойство, которое и называться должно по-особенному, а вот само название может варьироваться.

Тропысы существования трех ипостасей существуют не только в той мере, в которой о них можем узнать мы, но, прежде всего, сами по себе. «Существующим» в каждом из трех тропосов существования является сущность. «Существование»—это и есть энергия сущности, ее, своего рода, движение. Это некоторого рода движение Сына и Духа относительно Отца как единого «начала» и «причины» в Святой Троице.

2.10.4 «Догмат монархии» Отца в Святой Троице

Применительно к Богу невозможно говорить о движении в обычном для философии смысле слова, так как в Боге не может быть никакого изменения. Однако в Боге есть предвечные (то есть не связанные с временем и временным изменением) отношения между тремя ипостасями, а именно, Сын и Дух имеют Своей «причиной» (αἰτία) Отца: Сын от Него рождается, а Дух исходит. Термины «рождение» и «исхождение» (и любые возможные синонимы к ним) указывают на какие-то процессы, которые как раз и следует понимать как «движение» божественной сущности ad intra, внутри, а не вовне Святой Троицы.

Впрочем, говоря о процессах, необходимо все время помнить, что обычные процессы протекают во времени, но никогда не было такого времени, когда бы не было Сына и Духа. Всё же о

процессах тут говорить можно постольку, поскольку процессы имеют начало, а Сын и Дух тоже имеют начало в ипостаси Отца. **Отец является единственным «началом» (ἀρχή) Святой Троицы—в этом состоит православное учение о «единоначалии», или «монархии» (μοναρχία) Отца.**

Термин «монархия» встречается у Василия Великого (*О Святом Духе*, 18), а Григорий Нисский прямо говорит о «*догмате монархии*» применительно к Святой Троице (*Против Евномия*, кн. I, гл. 1, § 530); выражение «догмат монархии» встречается также в заголовке только что упомянутой гл. 18 трактата Василия *О Святом Духе*, но там это может быть поздней вставкой.

Верность «догмату монархии» мыслится Василием и Григорием важнейшим критерием верности учению о единстве Бога и единстве божественной сущности. Необходимость описывать Бога одновременно как одного и как трех предопределила выбор логики, основанной на том, что мы теперь называем «принципом дополнительности». В соответствии с принципом дополнительности дается и объяснение того, почему три суть едино: два происходят из одного как своего источника, но так, что никак не отделяются от него—Троица остается неразделимой. Суть «догмата монархии» можно выразить уравнением: $1 + 1 + 1 = 1$.

Св. Григорий Богослов, как всегда, находит для учения о «монархии» Отца свое собственное и изящное выражение (вдохновенное терминологией *Эннеад* Плотина, но все-таки свое собственное):

...монада (единица) от начала подвигшись в диаду (двоицу), останавливается на триаде (троице). И таковы у нас Отец и Сын и Святой Дух: Отец—родитель и производитель [от слова «извождение»] <...>, а Сын и Дух—рождённое и произведённое.

Беседа 29, О Сыне

2.10.5 Проблема «порядка» ипостасей в Святой Троице

«Монархия» Отца вносит во внутреннюю жизнь Троицы нечто такое, что может показаться субординацией ипостасей: появляется некое отношение, в котором ипостась Отца—первая («начало», или «причина»), тогда как ипостаси Сына и Духа—вторые. Действительно, подобные воззрения встречаются у некоторых

богословов даже из числа тех, кто не исповедовал арианство, например, у Оригена (III в.), который, впрочем, по многим вопросам далеко отступал от общецерковного учения. Но настоящая субординация, то есть подчиненность или вторичность ипостасей Сына и Духа по отношению к ипостаси Отца, не допускала бы их равенства в божественности, а наличие нескольких не равных друг другу божественностей противоречило бы единству Божией сущности и означало бы фактический политеизм. Подобные выводы в сочинениях Каппадокийцев многократно отвергаются.

В действительности у Каппадокийцев речь идет о первенстве не самой ипостаси Отца, а только ее ипостасной особенности—нерожденности.

Движение монады, о котором говорит св. Григорий Богослов в только что приведенной цитате (раздел 2.10.4),—это движение ипостаси Отца, в котором движение совершает монада (эксплицитно отождествленная с Отцом), но при этом возникают диада и триада. Если монада—Отец, то что же может в Нем иметь движение?

Очевидно, что ипостасная особенность неподвижна, то есть не передается другим ипостасям (иначе они не были бы *другими* ипостасями). Тогда остается только сущность.—Она и движется, и это движение есть общая энергия Отца и Сына и Святого Духа. Именно так понимали эту фразу св. Григория Богослова и византийские богословы, которым часто приходилось ее цитировать.

Итак, в отношении ипостасных особенностей в Святой Троице между ипостасями имеется внутренний порядок: ипостась Отца первая («начало», «причина»), а Сына и Духа—вторые. Однако, у них общая и единая сущность и энергия, в отношении которой никакого первенства быть не может, а поэтому, если не говорить специально об ипостасных особенностях, а только об ипостасях в целом, то в Святой Троице нет «первого» лица, «второго» и «третьего».

Этот вывод имплицитно содержался в учении Каппадокийцев, однако не эксплицировался у них самих, и на то были серьезные причины.

Традиционный порядок перечисления лиц Святой Троицы восходит к Евангелию (Мф. 28, 19) и был закреплен в богослуже-

нии, особенно в крещальной формуле (она могла варьироваться, но всегда содержала слова «во имя Отца и Сына и Святаго Духа»). Этот порядок, в свою очередь, связан с порядком откровения Божия: сначала воплотился Сын, а потом, в Пятидесятницу, было дарование Духа.

Пока богословы говорили о Боге-Троице только в связи с откровением Божиим и богопознанием (а до IV века по-другому не говорили никогда) не возникало никакой ситуации, где три ипостаси могли бы быть представлены иначе, кроме как в порядке откровения.

Богословие Каппадокийцев впервые изменило перспективу, сделав возможным разговор о Троице как Она есть в Себе, а не только в Ее явлении миру. Однако никто из Каппадокийцев еще не акцентировал внимание на том, что три ипостаси, если их рассматривать независимо от порядка их откровения миру, не имеют никакого порядка относительно друг друга. Чтобы эксплицировать этот вывод из богословия Каппадокийцев, понадобилось придти следующему поколению богословов.

В этом поколении особенно выдающимися именами были св. Иоанн Златоуст (ок. 349–407) и св. Севириан, епископ Гавальский († ок. 408). При жизни это были враги, лидеры противоположных церковно-политических партий, хотя и в пределах одной православной Церкви; Севириан Гавальский был одним из главных инициаторов ссылки Златоуста, в которой тот и умер, и, фактически, был при его жизни и вместо него епископом Константинополя, хотя и не смог получить этот титул официально. Однако их богословское наследие не просто тесно связано, но перемешано, так что трудно порой определить, где кончается один и начинается другой. В предание Церкви оба вошли как святые. Очень многие произведения Севириана Гавальского дошли под именем Златоуста. Богословские темы в их творениях одни и те же, и это продолжение и дополнительное толкование богословия Великих Каппадокийцев.

В одном из таких произведений—экзегетической (посвященной толкованию Библии) проповеди Севириана Гавальского, дошедшей под именем Златоуста,—как раз и содержится разъяснение относительно «порядка» (τάξις) лиц в Святой Троице: «Не имеет порядка божественная природа не потому, что беспорядочная, а потому, что превосходит порядок»,—это сказано

именно относительно порядка трех лиц (*Беседа на Быт. 24, 2, § 2; PG 56, 555*).

2.10.6 Энергия сущности и идиома ипостаси

Только теперь, после всего сказанного о «движении монады», появляется возможность ответить на вопрос, который давно уже намечился: почему энергия, будучи энергией общей для всех ипостасей сущности, являет все-таки не просто Божии имена, но, в том числе, имена ипостасных особенностей? Почему индивидуальное (ипостасная особенность) является через общее?

Ответим вместе с Василием Великим:

...в Сыне познавай Отца, в Отце прославляй Сына. Ибо, хотя бы и хотел ты, Божество не рассекается, и хотя расторгнутся еретики, но Троица не расторгнется <...>. Ибо Святая Троица есть святая *вервь* (Еккл. 4, 12), и досточтима в одной и вечной славе <...>. Сие божественнейшее чудеснейшее сплетение не расторгается, по написанному: *вервь триплетенна не расторгнется* (Еккл. 4, 12). <...> Ибо, когда все действуется Богом через Иисуса Христа в Духе, неотлучным вижу действование (энергию) Отца и Сына и Святого Духа. Посему-то все святые—храмы Бога и Сына и Духа Святого; в них живет единое Божество, единое Господство и единая Святость Отца и Сына и Святого Духа, чрез святыню крещения.

Против Евномия, V

Василий сравнивает Троицу с «триплетенной вервью» (то есть канатом из трех веревок), о котором упоминает Екклесиаст, подразумевая под действием связующей «верви» общую энергию Отца и Сына и Святого Духа и специально подчеркивая, что в этой энергии три ипостаси «неотлучны» друг от друга. А дальше он говорит о том познании Бога, которое подается нам энергией Божией через крещение, то есть в Церкви.

Здесь мы подошли к богословской теме, с которой начинали наш обзор антиарианской аргументации православных богословов (раздел 2.5 и следующие),—обожение человека во Христе.

Вне Церкви, то есть вне обожения, никакого познания Бога как Троицы нет и быть не может,—даже энергия Божия такого познания не даст. Поскольку три ипостаси имеют различия лишь по отношению друг ко другу, то только тот, кто участвует во внутренней жизни Троицы, может видеть эти различия.

В приведенной цитате говорится о таких людях—святых (очевидно, этот термин употреблен в древнейшем и сохраняющемся поныне в богослужебном языке значении, подразумевающим всех христиан)—как о храмах Троицы, то есть Ее жилищах. И это возможно только во Христе, то есть не просто в ипостаси Сына, а благодаря ее воплощению. Недаром в приведенной цитате св. Василий говорит о действовании Богом «через Иисуса Христа» в Духе, а не просто «через Сына», как можно было бы ожидать в триадологическом контексте.

Итак, энергия Божия дает познание Бога как Троицы тому и только тому, кто сам живет внутри Троицы (или, что то же самое, в ком живет Троица). Для такого человека взаимоотношения ипостасей становятся фактом его внутренней жизни. Понятно, что тут речь идет о богосыновстве, которое получают верные христиане, и тем самым—участие в тех же отношениях с Отцом и Духом, в которых участвует Сын. **Энергия Божия дает узнать Бога Троицу каждому святому, сообщая ему то знание Отца и Духа, которое имеет Сын.**

Однако IV веку не было суждено объяснить в подробностях, что есть богосыновство,—это станет темой более позднего богословия (особенно у Максима Исповедника в VII в.). В IV веке считали достаточным утверждать подлинность и реальность человеческого обожения во Христе, равную реальности вочеловечения Сына.

2.11 Учение о Троице:

главное содержание и понятийный аппарат

Необходимо подытожить сказанное в этой главе. Были рассмотрены основные богословские концепции, которые затрагивались в богословской полемике о троичности Бога, а также понятийный аппарат—основные категории философского языка, разработанного для изложения этих богословских концепций.

2.11.1 Основные богословские концепции

1) Тварь не может быть спасена тварью, потому что спасение есть обожение,

2) поэтому Сын не является тварью, а является Богом,

3) по той же причине Дух не является тварью, а является Богом.

4) «Что не воспринято (Сыном Божиим при Его воплощении), то и не спасено»,

5) поэтому Сын Божий воспринял всю человеческую природу без изъятия, вместе с разумной душой.

6) Говоря о познаваемости Бога или кого или чего бы то ни было, мы говорим о познаваемости конкретного (индивидуального) бытия; оно всегда познаваемо по энергии, но непознаваемо по природе.

7) Бог познается как Троица только изнутри—«изнутри» Христа (Сына) и Церкви. (За пределами Церкви можно познать только то, что Бог един).

8) Порядок ипостасей Святой Троицы: в отношении откровения Божия и богопознания—Отец, Сын и Святой Дух; в отношении внутренней жизни Святой Троицы—порядка нет, так что ни одна из ипостасей не является «первой», «второй» или «третьей».

2.11.2 Основной понятийный аппарат

1) Сущность = природа = родовое понятие, «общее», «универсалия».

2) Ипостась = частное = вместилище общего = тропос существования.

3) Идиома, или особенность (ипостасная)—то, что отличает одну ипостась данной сущности от другой ипостаси той же сущности. Не следует путать с идиомой сущности (отличающей одну сущность от другой) и со случайными (привходящими) признаками, которые могут легко меняться в одной и той же ипостаси (но в Боге ничего случайного быть не может, так что такие признаки возможны только у тварных ипостасей). Определения «идиомы» и «случайного (привходящего; *συμβεβηκός*, лат. *accidentia* «акциденция»)» восходят к *Исагоге* Порфирия.

4) Характер—ипостасная идиома (когда она всего одна, как в ипостасях Троицы) или совокупность таких идиом (в тварных ипостасях обыкновенно ипостасных идиом много).

5) Энергия (действие, действование)—движение сущности, где «движение» понимается в философском смысле какого бы то ни было изменения.

6) Энергия применительно к Богу (по отношению к Которому нельзя говорить о «движении» в обычном философском смысле): происхождение Сына и Духа от Отца, а также явление Бога творению, *ad extra*.

7) Единое начало = единая причина Святой Троицы—ипостась Отца («догмат монархии»).

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ
В ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ V ВЕКА

1

Общий обзор периода

В V веке богословская полемика велась, преимущественно, на двух фронтах. Чисто внутрицерковное происхождение имела христологическая полемика—о том, как именно соединились во Христе божество и человечество. Что касается второго фронта—противостояния платонизму,—то здесь был налицо конфликт Церкви с ее языческим окружением, однако особую остроту этому конфликту придавало наличие внутри церковной ограды своеобразной «пятой колонны» язычества—богословской традиции Оригена.

Обстановка на обоих «фронтах» будет в течение V века развиваться довольно похоже: к концу столетия споры временно зайдут в тупик, и образуется состояние неустойчивого равновесия. Позже, в VI веке, споры вспыхнут вновь, и тут, наконец, полемика против оригенизма и полемика христологическая теснейшим образом переплетутся.

Литература (дополнительно к указанной в предыдущей главе): A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. II/1. Das Konzil von Chalcedon—Rezeption und Widerspruch (451–518)*. 2. Aufg. (Freiburg—Basel—Wien, 1990) [имеются переводы на все основные европейские языки и перепечатки; отличия от 1-го изд. (1985) не очень значительные].

О христологии Нестория и св. Кирилла Александрийского существует огромное множество работ, повторяющих друг друга без сколько-нибудь серьезного обраще-

ния к первоисточникам; поэтому в соответствующих местах будут дополнительно даны ссылки на те работы, которые автору настоящей главы представляются оригинальными и определяющими наше сегодняшнее понимание учения этих богословов.

1.1 Общий обзор полемики против платонизма

В V веке язычество, уже весьма потесненное христианством не только в социальной, но и в интеллектуальной сфере, попыталось взять реванш в этой последней. В этом столетии у неоплатоников появился философ, существенно превосходивший современников-христиан по масштабам философского дарования и, при этом, стремившийся переформулировать языческое учение таким образом, чтобы оно давало ответы на вопросы, поставленные христианством. Это был Прокл (412–485).

С другой стороны, изнутри христианской традиции, уже к началу V века назрела опасность своеобразной «неоплатонической революции», которую создавала успешно развивавшаяся в IV в. традиция оригенизма. Первые церковные споры она вызвала еще на рубеже III и IV вв., когда св. Мефодию Олимпскому пришлось опровергать учение Оригена о воскресении (Ориген отрицал воскресение плоти, так как придерживался общего для неоплатоников взгляда на тело как на нечто свойственное падшему состоянию «ума», и поэтому духовное совершенствование и спасение требовало, по его мнению, развоплощения). Это был довольно частный, а не общецерковный спор по одному частному вопросу (оппоненты св. Мефодия были на одно-два поколения младше Оригена, и ничего не известно о том, насколько они следовали Оригену в остальных пунктах учения).

Но учение Оригена расходилось с учением Церкви едва ли не в каждом вопросе, как-либо относящемся к догматике, а во второй половине IV века оно было приведено в относительное согласие с православной триадологией выдающимся богословом того времени и одним из самых известных защитников Никейского символа Дидимом Слепцом (310/313–395/398). В новой редакции богословию Оригена оказалась суждена новая жизнь. Благодаря деятельности Евагрия Понтийского (345–399), оно становится одним из самых авторитетных учений в среде египетского монашества, точнее, некоторой его части, а голос египетско-

го монашества был в то время одним из самых авторитетных в Церкви. Впрочем, голоса в египетском монашестве и вообще в Александрийской церкви разделились, оригенизм был осужден собором епископов Египта в 400 г. (в 401 г. к этому осуждению присоединился папа Римский), но, по причине высокого авторитета как монашества, так и Александрийского престола, разделения в этой поместной церкви обернулись серьезными конфликтами общецерковного масштаба.

Оригенистам удалось привлечь на свою защиту архиепископа Константинополя Иоанна Златоуста, хотя нет никаких данных в пользу того, что он понимал, в чем состоит их учение; они представили себя невинно оклеветанными. Такая церковная позиция Златоуста в условиях конкуренции Александрийской и Константинопольской кафедр за положение первенствующего престола империи не могла не вызвать подозрений относительно его собственного православия, и поэтому хорошо понимавшие опасность оригенизма святые Феофил, епископ Александрийский (епископ Александрии с 385 до смерти в 412), устроитель антиоригенистского собора 400 г., и Епифаний, епископ Кипрский (ок. 315–403), а также некоторые другие церковные деятели, среди которых тоже были святые, постарались сместить его с престола—как человека, если и не еретичествующего, то, во всяком случае, ненадежного. Действительно, первостепенную для того времени важность борьбы против оригенизма и ненадежность в этой борьбе Иоанна Златоуста невозможно оспорить.

Иоанн Златоуст, имевший к тому же неосторожность публично оскорбить императрицу (а это было самым настоящим, отнюдь не выдуманным клеветниками, уголовным преступлением), был в 403 г. низложен и отправлен в ссылку, где и умер (в 407 г.). В 438 г., при архиепископе Константинополя св. Прокле (с 434 г. до своей смерти в 446/447 г.), Иоанн был реабилитирован и прославлен во святых, а его мощи были торжественно возвращены из изгнания в столицу,—хотя и тогда противникам Златоуста не было вынесено осуждения. Ни у кого не вызывало сомнений, что противники Златоуста несколько «перегнули палку», но не вызывало сомнений и другое—«лучше так, чем никак», то есть лучше пожертвовать Златоустом, чем допустить распространение оригенизма. Подобный конфликт между святыми—далеко не единственный случай в истории Церкви, но, возмож-

но, самый крупный, самый известный и самый острый; опасность оригенизма придала ему такую необычайную остроту.

Несмотря на предпринятые чрезвычайные меры, опасность оригенизма медленно тлела, особенно в монашеской среде, в течение всего V века. В 490-е гг. появилось новое яркое проявление активности оригенистов, на сей раз в Палестине,—аскетическое сочинение, выпущенное под именем мужа апостольского Иерофея, первого епископа Афинского,—*Книга блаженного Иерофея* (греческий оригинал утрачен, текст сохранился только в переводе на сирийский язык), новый документ пропаганды богословия Евагрия в монашеской среде.

В этих условиях получает распространение *Corpus Areopagiticum* (возможно, как считал M. van Esbroeck, только в 490-е гг. ему была придана окончательная редакция, и сама атрибуция Дионисию Ареопагиту, ученику Иерофея Афинского, понадобилась для того, чтобы дать ответ на *Книгу блаженного Иерофея*). Как бы то ни было, автор, которого мы теперь знаем как Дионисия Ареопагита, ответил сразу и Евагрию, и Проклу. Близкие к тексту и иногда дословные пересказы Прокла оказываются в его руках оружием, перехваченным из рук противника. Если Прокл сумел интегрировать в свой неоплатонизм какие-то христианские идеи, то теперь он сам был интегрирован в христианское учение. Что касается ответа Евагрию, то им стало учение Ареопагита о богопознании и обожении, где при такой же постановке вопросов даются совсем другие ответы.

Ограничившись этими заметками о внешней истории споров вокруг неоплатонистической традиции и оригенизма, мы пока не будем входить в подробности собственно богословской полемики—удобнее будет рассмотреть ее в следующей главе, в более общей перспективе полемики христологической.

1.2 Общий обзор христологической полемики

С сожалением приходится начать с констатации того, что при изучении христологических споров первой половины V века нам не поможет тот понятийный аппарат, которому мы уделили столько внимания в предыдущей главе. Только в середине этого столетия, когда христологические споры зайдут уже весьма да-

леко, будет решено использовать богословские понятия Великих Каппадокийцев не только применительно к учению о Троице, но и в христологии. Ранние же этапы споров будут отмечены попытками споривших сторон создать новый понятийный аппарат специально для христологии.

Так обстояло дело с философской стороной этих богословских споров. Если же говорить о их богословском содержании, то можно сказать, что корабль церковный сначала резко накренился на один бок (ересь Нестория), потом столь же резко—на другой (ересь монофизитов), чтобы потом на несколько десятков лет приобрести состояние неустойчивого равновесия (после *Энотикона*, изданного императором Зиноном). Вслед за тем, уже в VI веке, начнется полоса непрекращающегося шторма—без малого, на 200 лет.

2

Эпоха Третьег о Вселенского собора (431 г.)

Константинопольский патриарх Несторий (ок. 386—ок. 451, патриарх с 428 по 431) оказался заподозрен в ереси и, в конце концов, низложен III Вселенским собором в Ефесе (431 г.) после того, как он отказался именовать Деву Марию «Богородицей». Нельзя сказать, что он отрицал саму возможность такого наименования (уже бывшего привычным для его столичной паствы), он только не допускал буквального истолкования этого слова.

Согласно Несторию, в собственном смысле Деву Марию можно было бы именовать «Христородица», потому что Она родила Христа, но не «Богородица», так как Бог нерожден. Спор патриарха с его паствой оказался христологическим, и в него очень скоро оказались вовлечены предстоятели Антиохийской и Александрийской кафедр.

Антиохийский епископ Иоанн увидел у Нестория, получившего богословское образование в Антиохии, не более чем продолжение традиционной христологии Антиохийской школы, а потому всецело поддержал его позицию.

Александрийский епископ св. Кирилл (376–444, епископ с 412 г. до смерти), племянник и преемник св. Феофила Александрийского, усмотрел у Нестория крайне опасную ересь, против которой составил 12 анафематизмов. Кроме того, он более под-

робно изложил православное учение в специальных богословских трактатах.

12 анафематизмов св. Кирилла, не отражавшие подробностей его собственного христологического учения, но только обличавшие неправоту Нестория, были затем изданы от имени Собора в Ефесе. Это вызвало раскол с Антиохией, который, впрочем, вскоре был уvrачеван (в результате собеседования между Иоанном Антиохийским и Кириллом Александрийским в 433 г.).

Соборные соглашения не затронули «отцов» Антиохийского богословия, стяжавших себе авторитет в борьбе против арианства,—Диодора Тарсийского († ок. 392 г.) и Феодора Мопсуестийского († 429 г.),—хотя св. Кирилл и все александрийцы были уверены, что они еретики,—зато Собор безусловно осудил Нестория. Иоанн Антиохийский, в конечном итоге, согласился с таким решением. Относительно Феодора церковное осуждение было все-таки издано, но гораздо позднее: он был осужден как еретик на V Вселенском соборе (553 г.).

Примечательно, что Диодор был в свое время учителем Иоанна Златоуста, а Феодор, учитель Нестория, был Златоусту другом. В то же время главный оппонент Нестория, св. Кирилл Александрийский, приходился племянником главному гонителю Златоуста св. Феофилу и вместе с дядей участвовал в соборе 403 г., осудившем Златоуста. Св. Кириллу приписывается фраза, сказанная по поводу прославления Златоуста во святых в 438 г.: «если Иоанн во святых, то Иуда во апостолах». Впрочем, агиографическая легенда приписывает ему чудесное вразумление свыше относительно святости Златоуста. Подобные подробности имеют некоторый не только церковно-исторический, но и историко-философский интерес, так как показывают реальную высоту языковых и культурных барьеров, разделявших разные части одной и той же православной Церкви. В таких условиях было невозможно быстро или хотя бы не очень болезненно выработать формулировки учения, которые устроили бы если и не всех, то хотя бы тех, кто, действительно, веровал одинаково.

После осуждения Нестория его последователи—несториане—оставались достаточно сильной партией даже в пределах Римской империи, а уж за ее пределами—во враждебной Риму империи Персидской (Иранской)—они составили господствующую церковь, которая переживала свои периоды расцвета, отличилась не-

обыкновенной миссионерской активностью, распространившись до Средней Азии, Индии и Китая, но постепенно пришла в упадок, в каком-то состоянии существует до сей поры (главным образом, в Ираке, Иране и Индии).

Решения III Вселенского собора, особенно в их «восточной» (Антиохийской) интерпретации, подразумевали, что Несторий зашел в своей христологии дальше, чем Феодор Мопсуестийский, хотя они двигались в одинаковом направлении. Правда ли это?

2.1 От Феодора Мопсуестийского к Несторию

—Вероятно, правда. У Нестория, действительно, обнаруживается оригинальное христологическое учение, которого еще не было у Феодора. Вместе с тем, на поставленный выше вопрос нужно дать и отрицательный ответ: те положения, которые определил как «несторианство» III Вселенский собор, у Феодора уже содержались. (Вполне могло быть, что Несторий развивал свои оригинальные богословские идеи уже после Ефесского собора; впрочем, мы не имеем никаких данных для установления хронологии).

Только в последние десятилетия в нашем распоряжении оказываются источники, по которым можно пытаться судить о подробностях богословия как Феодора, так и Нестория. Это сирийские версии утраченных греческих оригиналов, сохранявшиеся у несториан. Переводы обычно делались точные (этот вывод был сделан на основании тех случаев, когда был доступен и перевод, и оригинал), и термины передавались таким образом, что, исходя из сирийского текста, почти всегда можно реконструировать греческую терминологию оригинала.

Феодор Мопсуестийский был автором огромного количества экзегетических трудов, а также прославленным обличителем ереси Аполлинария. Многие из писаний Феодора сохранились на греческом языке, и эти писания не содержат ничего специфически еретического. Естественно, что и большинство христологических утверждений Феодора—тем более, высказанных против Аполлинария—не содержат ничего еретического. Так, поставленные под подозрение св. Кириллом Александрийским формулировки Антиохийской школы о человечестве Христа как «храме» Его Божества, равно как и о «соприкосновении» (συνάφεια) во Христе

Божества и человечества—традиционны и не могут интерпретироваться как специально «несторианские». Например, последнее выражение *Несторий* заимствовал у Великих Каппадокийцев, которые выражали с его помощью единство ипостасей Св. Троицы.

Из дошедших до нас (только по-сирийски) писаний Феодора наиболее прямо формулировку «несторианской» христологии содержит фрагмент из сочинения *Против Евномия*: «Лицо говорится двояко: ибо оно либо обозначает ипостась <...>, или же оно относится к чести, величию и поклонению. <...>». Далее объясняется, что в первом смысле «ипостась» говорится о каждом из людей, а во втором—о Христе (Его «лице единения»).

Итак, очевидно, что Феодор отрицал в единстве Христа единство реальности.—Как бы ни понимать значение термина «ипостась» в его богословской терминологии, ясно, что оно должно было означать какую-то самостоятельную реальность, и именно такого рода реальность отрицалась во Христе. *Вместо этого Божество и человечество во Христе рассматривались как две реальности и два самостоятельных субъекта—на сегодняшнем языке мы бы сказали, как два самостоятельных «Я».*

В этом и состоит суть несторианского учения, хотя подобные утверждения будут еще часто возникать среди тех, кто, по-видимому, анафематствовал Нестория. (Достаточно сказать, что та же тема станет главной на V Вселенском соборе и при осуждении латинской ереси в 1054 г.).

2.2 Третий Вселенский собор

III Вселенский собор—первый из Вселенских соборов, от которого до нас дошли подлинные протоколы и едва ли не все официально принятые документы, а также большое число «сопутствующих» материалов. (От двух первых Вселенских соборов аутентичных протоколов не сохранилось, и даже некоторые из важнейших их постановлений известны лишь в пересказе). И здесь мы впервые можем проследить по документам особенности соборного обсуждения догматических вопросов. Чаще всего—в данном случае это было именно так—соборная дискуссия имеет целью не возможно полнее раскрыть православное учение, а возможно скорее погасить церковную распрю. А это требование, чаще все-

го, ведет к другому требованию—определения «необходимого минимума» единомыслия, избегая обсуждать выходящие за его пределы вопросы. Соборы должны больше заботиться о полагании пределов для вольномыслия (за которыми происходит отпадение от Церкви), нежели о раскрытии глубин вероучения. Это легко понять при сравнении моральных запретов, выраженных в каноническом праве, и правил аскетике: каноны заботятся о пределах допустимого, аскетика наставляет к должному.

III Вселенский собор искал—и нашел—«среднюю линию» между св. Кириллом и Несторием. Нужно было оказать возможное почтение Антиохийской школе, поэтому были осуждены те мнения, которые ведут к двойственности субъектов во Христе (было исповедано единство Сына), был сделан особый упор на почитании Девы Марии как Богородицы (даже у самого св. Кирилла термин «Богородица» встречается редко; уже во время конфликта с Несторием он продолжает предпочитать «Святая Дева»).

Единство субъекта во Христе особенно выражается в двух положениях Собора. Одно (в анафематизме 8)—о почитании Девы Марии как «Богородицы» (потому что от Нее родилась не человеческая индивидуальность, но Сам Бог во плоти). Другое—в 9-м анафематизме, выражающем триадологический аспект православной христологии:

Если кто скажет, что единый Господь Иисус Христос был прославлен Духом в том смысле, что Он пользовался Духом как бы при помощи силы, чуждой по отношению к силе этого Духа, и что Он получил от Него власть действовать против духов нечистых и совершать среди людей божественные знамения,—вместо того, чтобы сказать, что Ему Самому по Себе подобает этот Дух, Которым Он совершил сии божественные знамения,—да будет анафема.

Здесь утверждается, что Христос—это и по воплощению Тот Самый Сын Божий, в Котором Дух пребывает от века. Иными словами, Сын Божий, даже и став Христом, остается единым от Троицы.

2.3 Богословие св. Кирилла Александрийского

Те компоненты учения св. Кирилла, которые не вошли в соборные определения, окажутся для дальнейшей истории богословия ни-

как не менее важными. В особенности это относится к знаменитому тезису св. Кирилла: во Христе—*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* («единая природа Бога Слова воплощенная»).

Св. Кирилл считал, что заимствовал это положение у св. Афанасия Александрийского. В действительности он нашел его в каких-то подделках аполлинаристов, изданных ими под именем св. Афанасия во втор. пол. IV в., а подлинный его источник идентифицируется как трактат Аполлинария *К Иовиану*. (Аполлинаристы составили большой корпус подобных «псевдоэпиграфов», опубликованных ими под именами великих отцов III и начала IV вв.; многие из этих сочинений получают «новую жизнь»— вместе с новой интерпретацией—в монофизитских традициях). Для Аполлинария смысл формулы «*μία φύσις*» был тот, что, согласно его представлениям, Логосом воспринята только плоть с ее животной душой, но без духа, т. е. души разумной. Конечно, св. Кирилл не имел в виду ничего подобного, хотя уже одной такой формулой доставлял Антиохийцам серьезные поводы к позорению в аполлинаризме.

Большинство современных ученых видят в этой формуле, если не прямо монофизитскую тенденцию, то, во всяком случае, неточность. Действительно, у св. Кирилла можно указать такие высказывания, где единство Христа выражается идеей не единой природы, а единой ипостаси. Например, в своем послании *О правой вере к царице* он употребляет выражение «единство Логоса с плотью по ипостаси» (*τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν τοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα*).

Такого рода формулы совпадают с позднейшими православными формулировками, они дали реальное основание для реинтерпретации учения св. Кирилла на Халкидонском (IV Вселенском) соборе в 451 г. Но только немногие исследователи обратили внимание на специфическое понимание термина «природа» у св. Кирилла*. Эту специфику легко не заметить, если стараться «вычитывать» у св. Кирилла одну христологию, не обращая вни-

* L. JANSSENS, Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938) 233–278, особ. 240–245, 267 et passim; после него и не ссылаясь на него—L. АBRAMOWSKI, The Theology of Theodore of Mopsuestia // ЕАДЕМ, *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought* (Ashgate 1992) (Variorum reprints. Collected Studies Series, CS 365) 1–36, особ. 21–22 (впервые опубликовано по-немецки в: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961) 263–293).

мание на связь христологии с прочими аспектами православной веры.

Действительно, если рассматривать только «проекцию» кириллова понятия «фисис» на христологию, то оно окажется равно понятию «ипостаси» (в смысле реального и, одновременно, индивидуального бытия)—и это понимал сам св. Кирилл (отсюда и происходят его высказывания о единой «ипостаси» Христа). Но само понятие «фисис» Христа у св. Кирилла гораздо объемнее и не ограничивается христологическим измерением.

По св. Кириллу, «единая природа Бога Слова воплощенная» включает в себя не только индивидуальное человечество Иисуса, но и всю полноту обоженного человечества—всех спасенных и спасаемых, то есть всю Церковь. В этом будет состоять радикальное отличие св. Кирилла от последующего монофизитства, которое сведет понятие человечества внутри «единой природы» Христа к индивидуальному человечеству Иисуса. Так в отрицании православного учения о обожении человека и воплощении Бога сойдутся противоположности—монофизитство и несторианство).

Из ряда цитат, которые можно тут привести, мы выберем ту, которая носит особенно официальный характер,—из исповедания веры, обращенного к Императору:

Один и Тот же есть и Единородный и Перворожденный. Единородный Он есть как Бог, и Перворожденным Он стал за нас, Перворожденным из многих братий—по причине таинства соединения с человеческой природой. Логос Божий стал человеком, да (станем) и мы, яко (пребывающие) в Нем и через Него, сынами Божиими *природно же и по благодати* (φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν), причем, *природно—потому что в Нем и только в Нем*, причастенно же и по благодати мы (пребываем) через Него в Духе.

Увещание о правой вере к Феодосию II, 30, 1

Здесь повторяется традиционный (еще со времен арианских споров) тезис о том, что через Христа мы «по благодати» и «по причастию» (= «причастенно») пребываем в Духе. Это и обычное выражение того, чем наше обожение—обожение «сынов Божиих по благодати»—отличается от обожения Христа—

«Сына Божия по природе». Но сделано неожиданное прибавление: в Самом Христе и «только в Нем» (а не в Духе—это видно в контексте нашей цитаты) мы становимся еще и «природно» сынами Божиими. Св. Кирилл вводит некий особый тип «природного» сыновства обоженных людей во Христе, имея в виду свою концепцию «единой природы Бога Слова воплощенной».

Подчеркиванием того, что это «природное» богосыновство спасаемых имеет место в Логосе, а не в других ипостасях (не в Духе), св. Кирилл ясно дает понять, что эта концепция связана с Боговоплощением, совершенным одной ипостасью Логоса. Очевидно (и это заметили те исследователи, которые вообще заметили своеобразие Кириллова учения о обожении), что, говоря о «природности» богосыновства обоженных, св. Кирилл имеет в виду «единую природу Бога Слова воплощенную» и только ее одну.

Таким образом, понятие «природы» воплощенного Логоса оказывается у св. Кирилла понятием сотириологическим (относящемуся к спасению человек)—и, говоря наиболее просто и однозначно,—соответствующим понятию Тела Христова как Церкви.

Богословское понятие Церкви как единой реальности, и притом реальности божественной, конечно же, не было чем-то новым, хотя св. Кирилл нашел для него новое концептуальное оформление. *Православное богословие и прежде никогда не рассматривало и не веровало в Христа, отдельного от Церкви, которая и есть Его Тело. Если речь идет о воплощении Бога, то и нужно говорить о Его плоти,—а плоть Бога—это Церковь.*

Св. Кирилл дал прямое и глубокое выражение этой веры. Не его вина, если в контексте богословской полемики, последовавшей уже после его кончины, Церкви пришлось подыскивать другие слова для того же учения. Это придется сделать на IV Вселенском соборе в 451 г.

2.4 Богословие Нестория после его осуждения

О собственном учении Нестория стало возможно судить в подробностях после того, как в 1895 г. было обнаружено его фундаментальное произведение—*Книга Ираклида*, сохранившаяся

в сирийском переводе*. Материал этой книги отражает участие Нестория уже после его низложения в 431 г. в полемике против св. Кирилла, а также, возможно, его реакцию на IV Вселенский собор.

То богословие Нестория, которое мы знаем по его сохранившимся трудам, полемично, или, точнее оправдательно—он защищается от обвинений; из них главное было в том, что он вводит двух «сынов» вместо одного. В связи с этим его тезис звучит почти как формула ороса (определения веры; буквально «орос»—«граница», «предел») Халкидонского собора: «Исповедую нераздельное единство двух природ в одном лице» (КИ 142); у него даже встречается формула «одно лицо в двух природах» (КИ 209). Точно такие же формулы Церковь провозгласит в 451 г. на IV Вселенском соборе в Халкидоне.

Но как нам уже приходилось убеждаться, некоторым догматическим формулам бывает суждено «многоразовое употребление». ***Тожественность вероучительных формул не является достаточным основанием для вывода о тождественности богословских учений.***

Различие между Несторием и Халкидоном в понимании единого «лица» Христа состоит именно в том, что это «лицо» Несторий отказывается понимать как особую реальность—«ипостась» Сына. Во Христе Несторий видит две ипостаси (КИ 283–284), причем, термин «ипостась» служит ему для обозначения реальности природ—Несторий пишет это в ответ на тезис св. Кирилла о различении двух природ во Христе «только в созерцании» (разумеется, для Нестория эти слова св. Кирилла означают отказ от признания самостоятельной реальности за каждой из двух природ во Христе).

Из этого можно заметить, что позднейшее несторианское учение о двух ипостасях во Христе—в смысле двух самостоятельных личностей, Сына Божия и человека Иисуса—у Нестория уже имплицитно. Но было бы ошибкой отождествлять термин «ипо-

* Однако и после этого специфика учения Нестория не очень привлекала внимание даже исследователей *Книги Ираклида*. Поэтому особенно велико значение небольшой статьи одного из выдающихся патрологов XX века: A. DE HALLEUX, Nestorius. Histoire et Doctrine // *Irénikon* 66 (1993) 38–51, 163–167. *Книга Ираклида* будет цитироваться со ссылками на страницы французского перевода: NESTORIUS, *Le Livre d'Héraclide de Damas* / Traduit en français par F. Nau (Paris, 1910).

стась» в христологии Нестория с термином «ипостась», означающим индивидуальное бытие, как он стал употребляться в богословии Троицы со времен Великих Каппадокийцев. Несторий все еще пользуется старой христологической терминологией, в которой «ипостась» служит простым синонимом «природы» (то, что существует реально и само в себе). Триадологическое словоупотребление Великих Каппадокийцев, в котором ипостась отличается от природы как индивидуальное бытие от родового, все еще не переходит в христологию—ни у Нестория, ни у св. Кирилла (за редкими исключениями). Новая христологическая терминология будет вырабатываться только в 430-е гг. св. Проклом Константинопольским, чтобы затем быть закрепленной в постановлениях Халкидонского собора.

До сего момента мы говорили о тех аспектах учения Нестория, которые являются фундаментом позднейшего несторианства. Нужно сказать немного и об оригинальных воззрениях Нестория, хотя мы пока ничего не знаем ни об их предыстории, ни о восприятии их в позднейшем несторианстве.

«Лицо» у Нестория понимается совершенно особым образом. Он строго следует принципу: не может быть ни лица без природы, ни природы без лица (КИ 219)—здесь «лицо» (а не «ипостась») служит для обозначения индивидуализации... но не для обозначения индивидуума. Коль скоро во Христе сошлись две реально существующие природы, каждая из них должна иметь собственное лицо. Почему же «лицо соединения» (классическое понятие Антиохийской христологии)—лицо Христа—едино?—Происходит какой-то взаимообмен лиц (альтернатива православному понятию «общения свойств» между двумя природами во Христе, см. ниже о богословии Халкидонского собора): «По тому, чтобы принимать, и чтобы давать, и по обычаю взаимного единения, лица взаимно приемлют и дают» (КИ 223); «Божество употребляет лицо человечества, и человечество—лицо Божества» (КИ 212–213; ср.: 194, 266). Итак, само «лицо единения» мыслится как-то «динамически»—это уже, во всяком случае, не есть лицо в обычном (хотя бы для того же Нестория) смысле слова. Если «лицо», по Несторию, каким-то образом выражает индивидуальность бытия, то применительно ко Христу это будет уже некоторая «сверх-индивидуальность», принадлежащая двум другим индивидуальностям. Повторим, что это учение Нестория нуждается в дальнейшем изучении.

3

От Халкидонского собора (451)

к *Энотикону* Зинона (482)

3.1 Предыстория Халкидонского собора

В 440-е гг. продолжается взаимодействие между двумя богословскими школами, Александрийской и Антиохийской, конфликт между которыми не был исчерпан в 431–433 гг. Центром равновесия православного мира стал в это время Константинополь. Его патриарх—св. Прокл—был великим проповедником, равно как и крупнейшим богословским авторитетом. В частности, благодаря его общению с деятелями Армянской церкви, свв. Сааком Партевом и Месропом Маштоцем (памятником этого общения является *Томос к Армянам* св. Прокла), Армянская церковь избежала сильной в тот момент опасности торжества в ней несторианства (Армения традиционно входила в культурную орбиту более Ирана, нежели Византии). В *Томосе к Армянам* св. Прокл излагает богословие Ефесского собора, но избегает кирилловой терминологии; вместо «единой природы» у него выступает «единая ипостась»: «<...> единую исповедую воплощенного Бога Слова ипостась» (АСО IV, 2, 191).

Когда в конце 440-х гг., уже при следующем патриархе, св. Флавиане (патриарх с 446 по 449, умер в 449 или 450 в изгнании), в самом Константинополе нарушилось равновесие между сторонниками Александрийского и Антиохийского богословия, вслед за Константинополем его потерял и весь мир.

С новым учением выступил Константинопольский архимандрит Евтихий (ок. 378—после 454), который считал себя истинным продолжателем св. Кирилла. Так как св. Кирилл уже не было в живых, взгляды обращались к его преемнику по кафедре и родному племяннику по плоти—Александрийскому патриарху Диоскору (патриарх с 444 по 451, † 454 в изгнании). Авторитет Диоскора превосходил авторитет Константинопольского епископа Флавиана.

Флавиан собрал по поводу учения Евтихия поместный собор в Константинополе в 448 г. Этот собор осудил учение как еретическое, а самого Евтихия отлучил от общения, пока не покается. Евтихий обратился за поддержкой к Диоскору, Диоскор, под-

державший Евтихия,—к царю (св. благоверному царю Феодосию Юнейшему, при котором состоялся III Вселенский собор). Они добились созыва нового собора в Ефесе (449 г.), который организационно проводился как вселенский, но вошел в историю—разумеется, у православных,—как «разбойничий» (название связано с необычной активностью монахов, прибывших на собор для поддержки Диоскора с Евтихием). Ефесский собор низложил Флавиана, после чего он был отправлен в ссылку, где и умер исповедником.

Оппозиция «Ефесскому разбою» была все же сильна. По утверждению некоторых византийских историков, император начинал уже жалеть о своей безоговорочной поддержке Диоскора... Как бы то ни было, вскоре он умер, а его вдова порвала с Диоскором. Следующая императорская чета—Маркиан и Пульхерия—созвала еще один вселенский собор в 451 г. в Халкидоне, самый представительный собор за всю историю Церкви (630 епископов). На соборе были осуждены Евтихий, Диоскор (который был низложен и сослан) и все с ними единомудренные, которых сторонники Халкидона стали называть «монофизитами»—за их приверженность формуле св. Кирилла. Впрочем, сторонники «Ефесского разбоя» не остались в долгу, и в их традиции Халкидонский собор получил название «собачьего».

Такова, вкратце, внешняя канва событий. Обратимся к богословию.

3.2 Учение Евтихия и учение Диоскора

Учение Евтихия реконструируется только по трудам его противников, т. к. уже к началу VI в. у него оставалось очень мало прямых последователей. Его анафематствовали не только сторонники, но и противники Халкидонского собора (приблизительно, в 470-е гг.).

Согласно имеющимся сведениям, Евтихий учил, что человечество Христа стало само Богом по природе, и оно не является человечеством нашей природы. Оно *не* единосущно нам по человечеству. С этим связывалось представление Евтихия о том, что у Христа—«тело небесное».

Таким образом, как с точки зрения православных, так и с точки зрения позднейших монофизитов (противников Халкидона),

главное заблуждение Евтихия—в том, что он не признавал «единосуция нам» Христа по плоти. Подчеркну, что все остальные противники Халкидона, не говоря о сторонниках, считали важнейшим положением веры утверждение, что Христос по плоти «единосущен нам», и на этом основании осудили Евтихия.

Противникам Халкидона пришлось решать сложный вопрос: как быть с Диоскором, который вошел в их предание как один из главных «отцов». Видимо, довольно скоро у них возникла легенда (ее высказывает как нечто известное в начале VI в. Севир Антиохийский), будто Евтихий обманул Диоскора и не так изложил ему свое учение, и, якобы, только после Халкидонского собора Диоскор осознал эту ложь.

Сильным аргументом против этой версии служит поразительное отсутствие сочинений Диоскора в традиции самих монофизитов (у них сохранилось лишь около десятка мелких фрагментов из большого числа написанных Диоскором сочинений). В то же время у православных полемистов цитируется один диоскоровский фрагмент, где он утверждает, что Кровь Христова была кровью «Бога по природе», а не человека. Это, по крайней мере формально, звучит по-евтихиански.

3.3 Учение св. папы Римского Льва Великого

Папа Римский Лев (был папой с 440 до смерти в 461) присутствовал на Халкидонском соборе не лично, а только через своих апокрисиариев (или легатов, т. е. полномочных представителей), но именно он был главным богословом собора. Восточные епископы никак не могли договориться между собой и, главное, никак не могли однозначно осудить Диоскора. Этого бы и не произошло, если бы не настойчивость папских легатов.

Основные христологические положения папы Льва были им изложены еще в одном из писем к архиепископу Константинопольскому Флавиану. О двух сущностях во Христе там было сказано:

Agit utraque forma quod proprium est cum alterius communione.—
Каждая сущность [форма = μορφή, один из синонимов «сущности»]
действует, как ей свойственно, при сообщении с другой.

Это, собственно говоря, и есть основная мысль всей православной христологии: две природы действуют вместе, но каждая так, как свойственно именно ей. И все это—в едином Христе: «Тот Самый, Который есть истинный Бог, Тот Самый есть истинный человек» (*там же*).

Несмотря на единство, различие Божества и человечества сохраняется, и, выражая реальность того и другого—Божества и человечества—св. папа Лев говорит о сохранении обеих природ. Эта мысль будет продолжена Халкидонским собором, который скажет о воплощении Христовом в своем догматическом определении—«сохранив особенность каждой природы».

3.4 Вероучительное определение (орос) Халкидонского собора

На Халкидонском соборе было выражено полное признание постановлений III Вселенского собора в Ефесе и богословского авторитета св. Кирилла. В то же время, отцы собора отказались от главной богословской формулы св. Кирилла (хотя и собором в Ефесе эта формула принята не была)—«единая природа Бога Слова воплощенная». Считая, что сторонники Диоскора истолковали эту формулу так, что совершенство человечества во Христе оказалось приниженным, Собор постановил от этой формулы, хотя и вполне законной у св. Кирилла, отказаться. Так формула «единая природа Бога Слова воплощенная» окончательно вышла в православном богословии из употребления. Если говорить совсем точно, то отказ от нее происходил постепенно, по мере признания Халкидонского собора во все новых и новых церковных кругах; этот процесс занял более 100 лет.

Наконец, отцы Халкидонского собора должны были удовлетворить и Антиохийскому богословскому языку, дав соответствующую интерпретацию «лица» соединения во Христе.

Халкидонский орос оказался поэтому построенным на двух уравнениях:

- (1) «фисис» св. Кирилла = «ипостась» предлагаемого собором определения,
- (2) «лицо» Антиохийского богословия также = «ипостась» того же определения.

Во втором «уравнении» исключаются какие бы то ни было трактовки «лица», которые бы не подразумевали за ним самостоятельную реальность,—тем самым утверждалось единство Христа против несторианского разделения.

Первое «уравнение» можно считать лишь приблизительным. Действительно, оно может считаться правомерной интерпретацией учения св. Кирилла, если мы рассматриваем христологию изолированно от прочих аспектов учения (прежде всего, сотириологии и еклесиологии)—именно такой подход был принят Собором.

Как мы помним, христологическая «проекция» кириллова понятия «единой природы» далеко не исчерпывает весь объем его содержания. У св. Кирилла под «единой природой» подразумевалась не только индивидуальность Христа (то, что Собор теперь назвал «ипостась»), но и единство всего обоженного человечества, то есть Церковь как Тело Христово. Этот аспект учения св. Кирилла не был принят во внимание.

В дискуссиях с монофизитами уже в 520-е гг. православным придется столкнуться с необходимостью рассматривать в христологии не только человечество Иисуса, но и обоженную природу в целом, со всеми спасенными (это произойдет впервые в полемике между Севиром Антиохийским и Иоанном Грамматиком Кесарийским). Но как на Халкидонском соборе, так и в дискуссиях второй половины V века такой необходимости не возникало. Тогда главной формой монофизитства еще оставалось монофизитство Евтихия, и поэтому главным полемическим утверждением православного учения было «единосущие нам» Христа по плоти. В полемике с более умеренным, не-евтихианским монофизитством, старались, главным образом, показать, что, избегая евтихианства, оно оказывается непоследовательным, отказываясь признавать две природы во Христе, то есть считать человечество Христа особой природой...

Ввиду особой важности Халкидонского ороса мы процитируем этот документ целиком:

Последующе божественным Отцам, все единогласно поучаем исповедывать единого и тогожде Сына, Господа Нашего Иисуса Христа, совершенна в Божестве и совершенна в человечестве, истинна Бога и человека, тогожде из души и тела, единосущна Отцу по Божеству

и единосущна тогожде нам по человечеству. По всему нам подобна, кроме греха. Рождена прежде век от Отца по Божеству, в последние же дни тогожде ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы вочеловечшася. Единого и тогожде Христа Сына Господа Единородного во двою естеству [то есть «в двух природах»] *неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно* (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίτως) познаваемого,—никако же различию двух естеств уничтожаему соединением, паче же сохраняемому свойству коегожде естества, во едино лице и во едину ипостась совокупляемого. Не во двою лицу рассказана, но единого и тогожде Сына и Единородного Бога Слова Господа Иисуса Христа. Якоже Сам Господь Иисус Христос научил нас, и якоже предаде нам символ отец наших.

Формула ἐν δύο φύσεσιν («во двою естеству», «в двух природах») у св. Кирилла не встречалась, но она употреблялась в Антиохийской школе и на Западе (у св. Льва). Кроме того, на поместном соборе в Константинополе, впервые осудившем Евтихия (448 г.), это выражение уже было употреблено. Монофизиты, разумеется, его не примут, и будут ему противопоставлять Кириллово ἐκ δύο φύσεων—«из двух естеств», а не «в».

Соборное определение относительно соединения божества и человечества как «неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно»—классический пример логического описания в соответствии с «принципом дополнительности» Нильса Бора.

3.5 Значение Халкидонского собора для современников

Ни один собор не вносил такого размежевания в христианский мир, как собор в Халкидоне. Большинство современников сочли его несторианским—несмотря на повторенные на соборе анафемы Несторию. В частности, он имел весьма мало сторонников в Палестине и почти не имел—в Египте. В Сирии и Византии его позиции оставались весьма шаткими. Когда св. патриарх Иерусалимский Ювеналий (патриарх с 422 до смерти в 458), в прошлом один из «отцов» «Ефесского разбоя», раскаявшийся перед собором в Халкидоне, пытался вернуться на свою кафедру, он был оттуда изгнан народом. Вместо него в Иерусалиме избрали антипатриарха Феодосия (451–453), который был у власти до тех пор, пока его не изгнали военной силой. Только при

поддержке правительственных войск св. Ювеналий смог вернуться в 454 г. на свой престол.

В Александрии Халкидонский собор не удалось поддержать даже военной силой. Навязанный народу вместо низложенного Диоскора св. патриарх Протерий (451–457) был, в конце концов, растерзан уличной толпой (и потому поминается в православной Церкви как свяennemученик), а ему на смену был возведен Тимофей Элур (457–477). Почти все свое патриаршество он провел в ссылках, но среди монофизитов это лишь стяжало ему исповедническую славу св. Афанасия.

Халкидонский собор серьезно компрометировала и его защита на Востоке. Главным его защитником в 450-е (возможно, и в 460-е) гг. выступал блаж. Феодорит, епископ Кирский (393–458/460 или 466),—когда-то противник св. Кирилла, принятый в общение (после покаяния) на самом Халкидонском соборе. Нельзя сказать, что сегодня подробности «восточной» аргументации в защиту Халкидонского собора хорошо изучены, но пока что представляется, что речь шла скорее о интерпретации «ипостаси» единения в старом «восточном» смысле «лица» (т. е. в смысле слишком внешнего объединения двух реальностей—точнее, объединении только в единой воле = энергии естества), нежели, как того хотели отцы Собора, истолкования «лица» в смысле «ипостаси».

Если защита Халкидона велась так, что во многом компрометировала его, то защита противоположной точки зрения, напротив, велась очень успешно. Неприемлемые для монофизитов аутентичные сочинения Диоскора были вытеснены сочинениями Тимофея Элура, главным из которых был обширный труд по опровержению Халкидонского собора. Наряду с Халкидонским собором Тимофей Элур анафематствовал также и Евтихия. Сегодня, когда важнейшие сочинения Тимофея Элура, утраченные по-гречески, но сохранившиеся на сирийском и армянском, изданы и изучены, можно сказать, что это был (не считая Дионисия Ареопагита) едва ли не самый выдающийся богослов послехалкидонской эпохи.

Итак, среди «халкидонитов» были неправославные (это особенно сильно проявится в следующем столетии), среди «антихалкидонитов» были православные, и, что самое главное, в богословских дискуссиях антихалкидонская сторона оказалась неизмеримо сильнее... Прочная позиция Халкидона на латинском

Западе не могла оказать долговременного влияния на восточные церковные дела.

Началась церковная смута, сравнимая с эпохой арианских споров. Специфической особенностью всякой церковной смуты является размытость границ между православными и неправославными сообществами. Четкость границ в данном случае будет, в основном, восстановлена только к середине VI в.— в первую очередь, благодаря V Вселенскому собору (553 г.). Но за пределами Византии даже это не внесет существенного упорядочения...

Не удивительно, что после, без малого, трех десятков лет беспроектной борьбы за церковное единство, у императоров могло возникнуть желание сделать так, чтобы Халкидонского собора никогда не было.—Именно такую попытку предпринял император Зинон в 482 г.

3.6 Энотикон Зинона

В 482 г. император Зинон (474–491) издал догматический документ, имевший силу государственного закона—так называемый *Энотикон*. В нем предлагалось православное исповедание веры—выдержанное вслед за Никео-Цареградским Символом с прибавлением Кириллова учения о «единой природе». В документе анафематствовались сразу и Несторий, и Евтихий, а о позиции Диоскора и о Халкидоне не говорилось ничего.

На Востоке *Энотикон* был принят абсолютно всей иерархией, независимо от отношения того или иного епископа к Халкидонскому собору. Его поддержали самые бесспорные духовные авторитеты того времени, особенно преп. Даниил Столпник, к советам которого постоянно обращался император Зинон. Только среди антихалкидонитов образовалась группа тех, кто не принимал *Энотикон*, считая его слишком компромиссным (возможно, это как раз и были последовательные сторонники Евтихия), но, как бы то ни было, следы этой небольшой группы теряются уже к началу VI века.

За церковное объединение Востока пришлось заплатить расколом с Западом: в 483 г. новоизбранный папа Римский Феликс III (483–492) собрал в Риме поместный собор, на котором отлучил от Церкви Константинопольского патриарха Акакия (471–489), главного насадителя политики *Энотикона*, а чуть позже отлу-

чил и других восточных патриархов. Начался период, которому римские историки Церкви дали название «акакианский раскол»; он закончится только в 519 г., после официальной отмены *Энотикона* императорской властью.

Но авторитет Римского епископа в христианском мире был уже в это время достаточно мал, чтобы им можно было пожертвовать. Церковная юрисдикция епископа Рима распространялась тогда на не признанные Римской империей варварские государства, где, к тому же, преобладающим вероисповеданием было арианство. Еще Халкидонский собор издал канон (правило 28 IV Вселенского собора), в котором престолу Константинополя усваивалась равная честь с престолом Рима (и этим вносилась корректива к 3 правилу II Вселенского собора, где первенство Рима и второе место Константинополя утверждались совершенно недвусмысленно). Папа Римский Лев наложил вето на новое правило, и в Риме его не признавали, однако оно обеспечивало для действий патриарха Акакия правовую базу.

Энотикон составил ярчайшую эпоху в истории Церкви (значение которой до второй половины XX века было совершенно неизвестно ученым, находившимися, отчасти, в плену римско-католических историографических концепций). Если и прежде его издания граница между православными и монофизитами не была четкой, то после она и вовсе размылась.

Впрочем, вскоре—в 484 г.—произошло событие, приведшее к новой конфронтации между дио- и монофизитами. Антиохийский патриарх (принимавший, естественно, *Энотикон*—другого епископата, который бы не принимал *Энотикона*, тогда вообще не было) Петр по прозвищу Валяльщик сделал добавление в литургическую Трисвятую песнь: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, *распныйся за ны*, помилуй нас». Это вызвало возмущение, и от общения с Петром отделились даже некоторые из тех, кто прежде отвергал Халкидонский собор. Добавление Петра Валяльщика было не такой уж резкой инновацией, как это могло показаться,—ведь даже сегодня в православном богослужении остается «христологическое Трисвятное» (Трисвятное, относимое не к Троице, а ко Христу), хотя и без прибавлений (классический пример—пение Трисвятого в процессии на утрени Великого Пятка, чин погребения Христова; этот чин очень древний). Но, конечно, Петр внес свое прибавление из

соображений монофизитских, причем специально для того, чтобы размежеваться с халкидонитами после того, как те приняли *Энотикон* Зинона. Впоследствии христологическое Трисвятое с различными прибавлениями, говорящими о Христе, было принято всеми монофизитскими богослужебными обрядами, и отвергнуто—всеми православными. Но, помимо монофизитства, оно вело и к сомнительной триадологии—как будто бы воплотилась не одна ипостась, а все ипостаси вместе (возможно, поэтому его и не принимали некоторые противники Халкидона). На это постоянно указывали православные полемисты, и, как показала история расколов внутри монофизитского мира в VI веке, их опасения были далеко не безосновательными (монофизитство, действительно, так и не смогло выработать единой триадологии).

Сменивший Зинона император Анастасий (491–518) сначала, особенно при жизни Даниила Столпника († 496), следовал его церковной политике, но в 505 г. резко ей изменил. В этом году по поручению императора Александрийский патриарх Иоанн III Никиот произнес речь, в которой *Энотикон* Зинона перетолковывался в смысле однозначного одобрения монофизитства и Диоскора и осуждения Халкидонского собора*. Государственная церковная политика стала монофизитской, а сторонники Халкидона оказались гонимыми. Но после смерти императора Анастасия к власти пришла династия Юстина I (518–527) и Юстиниана Великого (527–565), которые сразу же изменили баланс сил в пользу сторонников Халкидона, а потом уже император Юстиниан принялся искать разумные компромиссы с антихалкидонитами.

4

Богословские итоги V века

Если бы мы считали итогами то учение, которое было к началу VI века официальным, то пришлось бы сказать, что итогом стало официальное признание монофизитского учения—как считалось официально же, Диоскора, но реально Тимофея Элура.

* M. VAN ESBROECK, Le manifeste de Jean III le Nicéote en 505 dans le «*Livre des Lettres*» arménien // *Revue des études arméniennes* 24 (1993) 27–46.

Но официальное признание того или иного учения часто бывает тщетной попыткой выдать желаемое за действительное. В действительности был очень глубокий конфликт, расколовший общество и дестабилизировавший власть.

В последующих церковных конфликтах вплоть до 660-х гг. власть больше не пыталась найти силовым путем «окончательное решение христологического вопроса», но, оценивая свои возможности более трезво,—всего лишь обеспечить «своим» тактическое преимущество на переговорах.

Ни одна из партий, ни халкидониты, ни их противники, не чувствовали себя внутренне едиными. И на самом деле, в первой трети VI века они представляли собой случайные агломераты разноверных партий, тактические союзы без всякой внутренней связи. Подчас эти партии имели более близких союзников «по ту сторону» Халкидонского ороса.

Ни для кого не было секретом, что обе формулы—и Халкидонский орос, и Кириллова «единая природа Бога Слова»—могут быть истолкованы так, чтобы значить одно и то же, однако ни в одном из лагерей не было своего собственного однозначного понимания ни одной из этих формул. Десятилетия споров привели к тому, что любые их конкретные истолкования оказались низведены до статуса мнения одной из групп, что не предвещало мирного развития церковной жизни на ближайшие десятилетия.

Так православная Церковь вступила в самый догматически хаотичный век своей истории—в VI век.

III

РАННЕВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

VI ВЕК: ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ
В ЛАБИРИНТАХ МЕТАФИЗИКИ

В истории христианского богословия VI век, если смотреть на него издали, напоминает, по выражению одного современного церковного историка, тоннель—на входе в который мы видим позднеантичное христианство, а на выходе—византийское средневековье*, но мы обычно не видим, что происходило в тоннеле.

Мы все же предпримем попытку посмотреть на этот туннель не издали, а вблизи, и не извне, а изнутри. И сразу уточним: нам придется говорить не об одном тоннеле, а о целом лабиринте.

До начала XX века ученые не усматривали в VI веке особых проблем. Для них это было «время, когда ничего не происходило». Ничего или почти ничего. В этом нетрудно убедиться, прочитав хотя бы русские дореволюционные учебники церковной истории, не исключая лекций гениального церковного историка В. В. Болотова. Но... наука не стояла на месте, а многое знание умножает скорбь. Поэтому лет 30–40 тому назад попытка последовательно проследить догматическую полемику VI века стала бы восприниматься как авантюра—настолько ужасающим казалось тогда обилие новых данных, обрушившихся на ученых, преимущественно из источников на восточных языках. Эта эпоха миновала, и уже с конца 1980-х и особенно в 1990-е гг. такая задача—забраться в тоннели VI века и посмотреть, как там вну-

* P. GRAY, *Through the Tunnel with Leontius of Jerusalem: The Sixth Century Transformation of Theology // The Sixth Century. End or Beginning?* / Eds. P. Allen and E. Jeffreys (Brisbane, 1996) (*Byzantina Australiensia*, 10) 187–196.

три,—стала выглядеть вполне серьезной, хотя и труднодостижимой целью научной экспедиции.

Глядя на ту историю, к которой мы сейчас обратимся, с точки зрения религиозной (любой из христианских конфессий того времени), мы должны определить ее как историю бесплодного блуждания человеческого ума в лабиринтах метафизики, в которых он обречен потеряться, не имея в качестве нити Ариадны откровения Божия, содержащегося в Предании Церкви. Но мы будем смотреть с точки зрения не религиозной, а историко-философской, и поэтому больше всего нас будет интересовать как раз устройство этих самых лабиринтов метафизики. Основные направления христианской богословской мысли средневековья станут определяться тем, с какой стороны лабиринта они нашли из него выход.

Попробуем и мы не пожалеть времени и труда и проследить процесс рождения догматических систем средневекового христианства из догматики христианства поздней античности.

1

Общий обзор периода

1.1 Источниковедческие проблемы

До самого недавнего времени представления церковных историков о VI веке были самыми смутными. Только к началу 1970-х гг. стала складываться хотя бы приблизительная картина—и это после столетия систематического чтения богословских трактатов, сохранившихся только в переводах (а иногда и оригиналах) на сирийском, армянском, грузинском, коптском, арабском и эфиопском. Знакомство с этими языками, особенно сирийским, становится всё более обязательным для изучающих византийскую патристику среднего периода (поэтому в этой главе мы иногда будем приводить основные термины на сирийском и армянском языках, а не только на греческом и латыни).

Впрочем, до сих пор за каждые десять, а то и пять лет наши знания об этой эпохе в каком-нибудь очень важном пункте меняются. Не будет преувеличением сказать, что VI век—одна из самых бурно развивающихся областей истории христианского богословия. Монографии устаревают не успев выйти в свет, и

пока трудно предвидеть, когда этому придет конец,—когда современными научными средствами будет разработан весь ставший теперь доступным корпус источников, после чего, наконец, изучение этого периода замедлится—до новой научной революции, если таковая случится. Впрочем, на ближайшие десять лет можно уверенно прогнозировать в этой области всё такое же бурное поступательное развитие—настолько велик еще корпус непрочитанных или почти непрочитанных богословских произведений, сохранившихся на языках негреческого Востока, и это не говоря об иных источниках. Ниже мы постараемся учесть все современные достижения науки о VI веке, но просим читателя не забывать—всегда, когда речь идет о новых научных данных, но в данной главе особенно—о их далеко не достаточной апробации научным сообществом.

Литература (дополнительно к указанной ранее): A. GRILLMEIER mit Th. HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Mit einem Nachtrag aktualisiert* (Freiburg—Basel—Wien, 2004) [перепечатка первого издания 1989 г. с библиографическими дополнениями, которых нет в изданиях перевода этого тома на европейские языки]; ИДЕМ, II/3. *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochen nach 451–600* (Freiburg—Basel—Wien, 2002) [имеются переводы на европейские языки и перепечатка 2004 года]; ИДЕМ, II/4. *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Mit einem Nachtrag aktualisiert* (Freiburg—Basel—Wien, 2004) [перепечатка первого издания 1990 г. с библиографическими дополнениями, которых нет в изданиях перевода этого тома на европейские языки].

Ниже эти тома будут обозначаться, соответственно, GRILLMEIER II/2, II/3, II/4. См. в этих томах подробную библиографическую информацию о цитируемых ниже источниках на восточных языках. См. также СРГ.

B. LOURIE, *Un autre monothéisme: le cas de Constantin d'Apamée au VI^e Concile Oecuménique // Studia Patristica / E. Livingstone, ed. Vol. XXIX (Louvain, 1997) 290–303* [ниже: LOURIE 1997].

Studies in Theology and Church History / Ed. by C. Laga, A. Munitiz, L. Van Rompay (Leuven, 1985) (Orientalia Lovaniensia Analecta, 10) [ниже: *After Chalcedon*].

Дополнительная литература будет указана в подстрочных примечаниях в соответствующих разделах.

1.2 Характер догматической полемики в VI веке

VI век оказался временем возникновения новых напряжений и, очень часто, разрывов как внутри лагеря халкидонитов, так и среди их противников. Частично они происходили на почве канонических разногласий (дисциплинарных), имеющих значение для истории Церкви, но не прямо для истории богословия и фи-

лософии. Но все-таки, большей частью, причины тогдашних религиозных разделений были догматическими. Однако большинство сформировавшихся тогда учений едва ли дожило даже до VII века. Возникает вопрос: насколько подробно нужно изучать их в рамках общего курса византийской патристики?

Есть основания считать, что изучать их нужно подробно и даже как можно подробнее. Главных причин тому—две, историческая и логическая.

Историческая причина состоит в том, что некоторые и даже многие из этих учений, умирая, передавали эстафету учениям более поздним. Именно в учениях образца VI века следует искать исторические корни некоторых учений VII (например, монофелитство), IX (например, иконоборчество), а возможно, и XI–XII веков (например, платонизм Михаила Пселла и Иоанна Итала), а если говорить о негреческом христианском Востоке, особенно об Эфиопии,—то вплоть до учений, существующих до сих пор. Подобные исследования находятся сейчас на ранней стадии, и поэтому заниматься ими всерьез, вероятно, придется кому-то из читателей настоящей книги. В таком случае необходимо как можно точнее представлять себе догматическую «карту» VI века.

Логическая причина состоит в самом характере догматической полемики VI века. Это был период, когда едва ли не каждая из логически возможных комбинаций основных богословских категорий предшествующего периода оказалось реализованной в учении той или иной религиозной группы. Само собой разумеется, что не все такие комбинации оказались одинаково жизнеспособны, и поэтому вслед за процессом размежевания должен был неизбежно настать—и в VII веке настал—процесс объединения.

Если нас преимущественно интересует внутренняя логика догматической полемики на всем протяжении церковной истории, то мы должны как теоретически уметь рассчитать возможные пути развития богословских учений, так и практически знать, где именно тот или иной вариант догматики был реализован в исторически существовавшей религиозной группе. Очень часто в поисках таких групп приходится забредать далеко на негреческий христианский Восток, но все-таки основное их скопление—в Византийской империи VI века.

Если бы нашим главным интересом была история Церкви, то мы должны были бы уделять различным учениям внимание, пропорциональное исторической значимости не самих учений, а связанных с ними церковных движений. Наша задача другая. Мы прослеживаем не историю Церкви как социального института, а «историю идей», существовавших внутри этого института. Историческое значение тех или иных идей определяется их значением для выработки последующих идей внутри того же потока развития богословской мысли. Вполне может быть так—и очень часто бывает,—что какое-нибудь учение-однодневка успешно, прежде чем погибнуть и уйти в забвение, радикальным образом повлияет на дальнейшее развитие куда более солидных традиций. Не зная о таком кратком, но ярком эпизоде в истории «солидной традиции», мы сможем только недоумевать относительно ее какого-то странного «искривления» в такое-то время в таком-то месте... Масштабы явления в «истории идей» определяются параметрами внутренней логики, а не внешних времени и пространства (долговечности и распространенности).

Говоря о перипетиях христианского богословия в VI столетии, мы не будем говорить о несторианстве. В эту эпоху несторианская традиция все еще оставалась в активном взаимодействии с другими христианскими традициями Византийской империи, однако это взаимодействие больше повлияло на несторианство, нежели на халкидонитство и антихалкидонитство. Как раз на выходе из VI века несторианство вступит в более чем 200-летний период внутренних догматических споров и церковных разделений, который завершится только к середине IX века. К сожалению, подробности интеллектуальной истории раннего несторианства придется оставить за пределами нашей книги, в которой мы и вообще не имеем возможности уделить достаточно внимания негреческому христианскому Востоку.

1.3 Оси координат логического пространства догматической полемики

Развитие догматической полемики в VI веке имело довольно отчетливую внутреннюю логику, но оно происходило в нескольких логических измерениях, и поэтому удобно рассматривать его не на исторической прямой, а в трехмерном конфигурационном пространстве.

При рассмотрении этой полемики вдоль оси времени (возникновение всех догматических споров в хронологическом порядке) мы увидели бы ужасную путаницу и чересполосицу догматических конфликтов, возникших оттого, что перед нами была бы одномерная проекция трехмерного процесса.

Три измерения, которых вполне достаточно для полного представления догматических конфликтов VI века в халкидонитской и антихалкидонитской среде, суть следующие:

- 1) отношение ипостаси воплощенного Логоса к остальным ипостасям Троицы,
- 2) проблема одно- или двухсубъектности воплощенного Логоса,
- 3) отношение плоти Христа до воскресения к ипостаси воплощенного Логоса.

Эти три проблемы можно рассматривать как оси системы координат, хотя бы на одну из которых каждый догматический конфликт эпохи имел ненулевую проекцию.

Говоря языком житейским, все догматические споры возникали в связи с хотя бы одним из этих трех вопросов, причем многие из них одновременно касались и остальных (двух или одного).

Только на первый взгляд первая проблема покажется исключительно антихалкидонитской (монофизитской), а вторая—исключительно халкидонитской (диофизитский).

Действительно, признание во Христе «единой природы Бога Слова» ставило в самой острой форме—особенно под давлением диофизитов—вопрос об отношении этой «единой природы» Христа к природе, тоже единой, Святой Троицы: если это одна и та же природа, то почему воплотились не все три ипостаси, а только одна? А если природы разные, то как у единого Бога может оказаться больше одной природ?—Не требуется особой прозорливости, чтобы представить себе, какими догматическими конфликтами могла быть чревата одна только возможность постановки подобных вопросов.

Халкидониты счастливо избегали этих трудностей своим признанием двух, а не одной природ во Христе но и они не могли избежать вопроса об отношении человеческой природы Христа к Отцу и Духу, а это неизбежно переводило христологический вопрос в триадологический.

Вторая из указанных нами проблем, напротив, была дамкловым мечом над богословием диофизитов, особенно, учитывая сильные антиохийские влияния внутри этой партии. Но и монофизиты, поскольку все они решились анафематствовать Евтихия, признавали Христа по человечеству «единосущным нам» и вполне совершенным, а это все равно ставило их перед вопросом об отдельной «субъектности» человечества Христа. Вопрос о том, называть это человечество особой природой или как-то иначе, существенной роли при этом не играл и не мог играть.

Что касается третьей проблемы, о плоти Христа, то она связывалась с решениями двух первых и оказалась одинаково острой как для монофизитов, так и для диофизитов.

2

Специфика монофизитского богословия до его основных расколов

От *Энотикона* Зинона (482) до смерти императора Анастасия (518) и даже еще несколько лет, до середины 520-х гг., для монофизитства (партии противников Халкидона) продолжалось относительно мирное время. Анафематствовав Евтихия еще в 470-е гг., эта партия обрела внутреннюю стабильность, которую не могли поколебать даже притеснения со стороны халкидонитов, получивших политическую власть при воцарении Юстина I (518–527). Впрочем, эти притеснения не пошли дальше смещения нескольких монофизитских епископов с наиболее значимых престолов империи.

На монофизитском богословии этого времени важно остановиться, поскольку именно оно будет представлять собой тот фундамент, на котором попытаются строить как все будущие монофизитские богословы, так и те, кто будет искать компромиссов между сторонниками и противниками Халкидона.

2.1 Отличие монофизитского богословия от Кириллова: Филоксен Маббогский

Ведущими богословами-монофизитами к началу VI века были Филоксен (сирийское имя—Ксенайя), епископ Маббогский (или

Маббугский; греческое название этого сирийского города—Иераполис) (епископ с 480 по 518, †523), безусловный лидер монофизитов на рубеже V и VI веков, Иаков, епископ Саругский (ок. 451–521), и Севир, патриарх Антиохийский (512–518, †538).

Севир писал и произносил проповеди только по-гречески (хотя основная часть его сочинений сохранилась лишь в переводе на сирийский), Филоксен был двуязычным, а Иаков был человеком, целиком погруженным в сирийскую культуру, часто облекавшим свое богословие в стихотворные проповеди—излюбленный жанр сирийской христианской литературы (*мемра*, множ. число *мемре*; так же назывались и не стихотворные проповеди). Если Филоксена позволительно назвать монофизитским Василием Великим, то Иакова—монофизитским Григорием Богословом. Только для Севира точной аналогии не найдется: для монофизитской традиции он стал в одном лице Златоустом, Василием и Афанасием. Впрочем, Севиру будет суждено стать еще и первой пререкаемой фигурой внутри монофизитского лагеря—именно он будет представлять одну из сторон в первом крупном внутримонафизитском конфликте (о нетлении тела Христа).

У Филоксена и у Севира есть произведения, составленные в полемике с халкидонитами, и в них особенно точно отражаются различия между монофизитами и св. Кириллом Александрийским, на которого они ссылаются.

Главное антихалкидонитское произведение Филоксена—*Мемре (беседы) против Хабиба*, написанные по-сирийски между 482 и 484 гг.; остается неясным, действительно ли он полемизировал против сторонника Халкидона по имени Хабиб, или же просто обращался к оппоненту, употребляя это имя как нарицательное (оно означает «возлюбленный»). В этом произведении Филоксен, в частности, очень показательно перефразирует слова св. Кирилла, которые мы цитировали в разделе 2.3 (о том, что Единородный, то есть Сын Божий,—это, в то же время, и Первожденный, то есть Христос):

В крещении человек телесный стал духовным, подобно тому как Бог духовный стал телесным. И подобно тому, как человек по природе телесный становится духовным, так и Бог по природе духовный становится телесным. <...> Человек в крещении не разделяется надвое, но становится сыном (Божиим) по благодати и (остает-

ся) человеком по природе (ⲕⲏⲁⲛⲁ ⲕⲏⲓⲃⲟ ⲕⲁⲃⲁⲃⲁ ⲕⲓⲃ), так же и Бог, рождающийся от Девы,—Бог по природе и человек по благодати (ⲙⲏⲁⲃⲁⲃⲁ ⲕⲏⲓⲃⲟ ⲙⲏⲁⲃⲁ ⲕⲏⲓⲃ).

Здесь термин ⲕⲏⲁⲛⲁ (*kyana*)—точный эквивалент φύσις («природа»), а ⲕⲁⲃⲁⲃⲁ (*taubuta*)—точный эквивалент χάρις («благодать»). По сравнению со св. Кириллом новое здесь не то, о чем сказано, а то, о чем умолчано.

Кирилл говорил о единой «природе» Сына Божия после воплощения, но включал в то, что он называл этой «природой», также и обожненное человечество, которое также соединяется с божеством—φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν («природно же и по благодати»). У Филоксена из этой формулировки остается только «по благодати», а «природно» исчезает. В монофизитскую «единую природу Бога Слова воплощенную» человеческий род уже не входит.

Но каким тогда образом хотя бы человечество Самого Спасителя, Иисуса, входит в эту монофизитскую «единую природу»? Ответ Филоксена прост и даже чересчур прост: тоже «по благодати». У Филоксена устанавливается точная симметрия между вочеловечением Бога и обожением человека—и в том, и в другом случае остается то, что было «по природе», а что прибавляется—то прибавляется «по благодати». Соблюдается принцип *tantum-quantum*, который сформулировал Григорий Богослов (см. гл. 2.1, раздел 2.6), что, на первый взгляд, гарантирует верность церковному преданию. Но не так все просто.

Утверждение, будто Бог становится человеком «по благодати», даже в сочетании с основным тезисом всех монофизитов, согласно которому результатом вочеловечения Бога остается единая *природа*, звучит слишком двусмысленно: отличие такого утверждения от несторианства перестает быть очевидным.

Филоксен в приведенном отрывке избегает таких неопределенных выражений, как «смешение» или «срастворение» человечества и божества (обычных у Иакова Саругского и восходящих к Григорию Богослову и другим святым отцам IV в.), то есть таких терминов, которые можно толковать в евтихианском смысле умаления человечества после его вхождения в «единую природу Бога Слова». Однако Филоксен так и оставляет неясным, каков был итог совершившегося «по благодати» соединения человечества Иисуса с «единой природой Бога Слова».

Из Филоксенова ответа получается, что нет различия в их отношении к Богу («единой пророде Бога Слова») между человечеством обоженных и человечеством Иисуса: и то, и другое— «по благодати». Но тогда остается непонятным, почему же человечество обоженных не входит—как это было в богословии Кирилла—в ту же самую «единую природу»?

У Филоксена оказывается имплицитовано некое различие между обожением человечества во Христе и обожением человечества в нас, но в рамках его богословской системы это различие не объяснено и не обосновано. Напротив, богословская система сохраняет максимум традиционных черт, связанных с отсутствием такого различия (Филоксен строго соблюдает принцип *tantum-quantum*).

Монофизитскому богословию все же пришлось заниматься объяснением различия между обожением человечества в Иисусе и обожением человечества в нас, коль скоро они захотели внести такое различие. Сначала—в полемике с халкидонитами, но и почти одновременно—в собственной внутренней полемике.

2.2 Две трактовки отличия Иисуса от нас:

Сефир Антиохийский, Иоанн Грамматик Кесарийский
и «особое мнение» Леонтия Иерусалимского

Одно из важнейших произведений Севира Антиохийского, трактат *Против нечестивого Грамматика*, посвящено полемике с халкидонитским автором Иоанном Грамматиком Кесарийским. Об этом авторе и его произведении мы знаем только то, что сообщает Сефир, который, впрочем, обильно цитирует оппонента. Сефир создал свой трактат в изгнании (518–538), но, в целях конспирации, написал к нему такое предисловие, из которого следует, что трактат был написан будто бы еще в бытность Севира патриархом Антиохии. Полный текст трактата сохранился в переводе на сирийский язык.

Среди спорных вопросов, разделявших в то время халкидонитское и монофизитское богословие, появляется один новый, и более поздние богословы VI века также будут придавать ему серьезное значение (см. *Против нечестивого Грамматика*, особ. II, 19).

Обе спорящих стороны признавали Кириллову формулу воочеловечения Сына Божия—«из двух природ» (человеческой и божественной). Но теперь возник спор, какой смысл имеет здесь слово «природа» применительно к природе человеческой: имеется ли в виду «природа» в значении «сущность», то есть «природа общая» (она же «вторая сущность» по Аристотелю), или же «природа» частная, то есть в значении «первая сущность» по Аристотелю. Такая постановка вопроса была законна, поскольку, с одной стороны, слова «сущность» и «природа» могли употребляться как синонимы, а с другой стороны, в христологической полемике стороны не были обязаны придерживаться категориального аппарата Каппадокийцев, созданного для троичного богословия (коль скоро его не придерживался св. Кирилл).

Коротко говоря, необходимо было решить, является ли человечество Христа общей человеческой природой или же человечеством одного индивидуума, Иисуса. Иоанн Грамматик (и вся последующая православная традиция) настаивали на первом решении, тогда как Севир (и вся последующая монофизитская традиция, не исключая и тех монофизитов, которые анафематствуют самого Севира)—на втором. В формулировке Иоанна Грамматика, дословно сохраненной Севиром, речь шла о следующем: «Во Христе пребывает вся сущность божественная и вся сущность человеческая». (Сирийский перевод в обоих случаях пользуется заимствованным из греческого термином *κλωακ* = *οὐσία*).

Севир не мог согласиться с таким решением, коль скоро вся монофизитская традиция исключила из «единой природы Бога Слова воплощенной» человечество всех остальных людей. Признавая, вместе с халкидонитами, Христа по человечеству «единосущным нам», монофизитам было необходимо как-то обосновать отличие Иисуса от нас, несмотря на Его единосущие нам. И тут они пошли тем же путем, что и несториане: объявили человечество Иисуса индивидуальным.

Для несториан это не составляло проблемы, поскольку они различали не только две природы, но и две индивидуальности во Христе, человеческую и божественную. Но для монофизитов «вписать» индивидуальность Иисуса в «единую природу Бога Слова» окажется тяжелейшей проблемой—первой и самой тяжелой причиной их внутренних догматических разделений. Им

предстояло объяснить, каким образом человечество Иисуса, оставаясь человечеством индивидуума, может не становиться отдельным субъектом во Христе.

В халкидонитской перспективе ответ на последний вопрос был очевиден: субъектом может быть только ипостась, но не сущность («общая природа»). Впрочем, и православным было нелегко: отказываясь признать в Иисусе человеческого индивидуума, им предстояло погрузиться в далеко не очевидные объяснения очевиднейшего факта—того, что Иисус прожил жизнь индивидуального человека и даже по воскресении являлся как человеческий индивидуум. Не удивительно, что поначалу, еще в течение VI века, даже в халкидонитском стане будут попытки трактовать человечество Иисуса как индивидуальное (Константинопольский патриарх Евтихий; см. ниже, раздел 6.1.4), а после того, когда традиция понимания человеческой природы Христа как природы общей утвердится непререкаемо, православию придется выдержать тяжелейший спор об участии человеческой индивидуальности Христа в боговоплощении (это случится в IX веке, во второй период иконоборчества).

Итак, приблизительно в 520-е гг. наметилось два принципиально различных подхода к человечеству Христа, одинаково исходивших из признания совершенной реальности этого человечества и принципа его «единосущия нам». При одном подходе человечество Христа трактовалось как общее («общая природа», сущность), при другом—как индивидуальное («частная природа»). Второй подход был единственно возможным для монофизитов и несториан, первый—для православной традиции, хотя в исторических условиях VI века это было очевидно далеко не всем сторонникам Халкидона.

Несмотря на то, что трактовка человечества Христа как «общего», а не «частного», была уже заявлена у прежних отцов—в частности, у Ириния Лионского (*Против ересей* V, 5, 1), Афанасия Александрийского (*Против ариан* II, 69) и, в особенности, у Григория Нисского (например: *Беседа на 1 Кор.* 15, 28; *Против Аполлинария*; *Огласительная беседа* XXXII, 4) и Кирилла Александрийского (очень много примеров, см., в частности: *Толкование на Евангелие от Иоанна* I, 14; V, 2; VII, 39; IX, 1; *Толкование на Евангелие от Луки* V, 19),—этот вопрос никогда прежде не оказывался в «фокусе» догматической полемики. Но, как

часто бывает, когда тот или иной догматический вопрос, когда-то попадавший лишь в поле бокового зрения, начинают рассматривать пристально, возникает необходимость серьезных уточнений или, по меньшей мере, дополнительных подтверждений предлагавшегося ранее решения.

Можно сказать, что это решение дастся непросто, и недаром оно окажется отложенным до IX века. Даже у св. Максима Исповедника (VII в.), после которого станет совсем уже невозможно, оставаясь в рамках халкидонизма, говорить об индивидуальном человечестве Христа, ясного учения о том, что же во Христе было индивидуального по человечеству, сформулировано так и не будет.

Это попытается сделать другой видный халкидонитский богослов, Леонтий Иерусалимский (его обычно считают современником нашего спора, но, вероятно, он жил в VII в., см. ниже, раздел 3.3.2).

Леонтий недвусмысленно и неоднократно заявлял, что во Христе объединяется «всё человечество», то есть вся человеческая природа (πᾶσαν τὴν ἀνθρώπιότητα; *Против несториан* V, 30; ср. там же, V, 29), но, тем не менее, говорил о спасении людей через их приобщение «собственной природе» того человека, которым стал Господь:

Обожение,—пишет Леонтий,—«вошло в того человека, которым стал Господь [ὁ κυριακὸς ἀνθρώπος; вполне традиционный, хотя и труднопереводимый термин], через его собственную (частную) природу (εἰς τὴν ἰδικὴν φύσιν αὐτοῦ). Что же касается остального человечества, наших братьев от семени Авраамова, тела Церкви <...>, то они приобщаются (обожению) лишь посредством природного единства с тем человеком, которым стал Господь...»

Против несториан I, 18

Несмотря на очевидные корни такой терминологии в учении Кирилла Александрийского о «единой природе» воплощенного Логоса и всех спасенных, здесь проводится разделение между природой, собственно, Логоса воплощенного и всех прочих людей, что аналогично терминологии монофизитов, хотя, в отличие от учения монофизитов, здесь предусматривается «природное единство» между христианами и индивидуальной природой Логоса. В монофизитской перспективе приобщение христиан к

«единой природе» воплощенного Логоса нельзя было бы назвать «природным» единством, так как «природы» христиан и Логоса должны оставаться разными, а не сливаться.

Догматические разделения, predeterminedенные внутренними противоречиями как в монофизитском, так и в халкидонитском станах, будут развиваться вдоль всех трех логических «осей», о которых мы говорили выше (раздел 1.3). Основные разделения среди Халкидонитов начнутся вдоль второй «оси» (проблема односубъектности Христа), а среди монофизитов—вдоль третьей (участие плоти Христа в воплощении Логоса), но в том и другом случае споры быстро перейдут из логически «одномерных» в «трехмерные».

3

Односубъектность Христа в халкидонитском богословии (518–553)

Из истории Халкидонского собора и, особенно, его последующей защиты достаточно видно, что Халкидонский орос, несмотря на утверждение во Христе единой ипостаси, не гарантировал понимание единства Христа в смысле односубъектности.

Халкидон предлагал понимать единство «лица» Спасителя в смысле единства ипостаси, то есть единства реального и внутреннего, а не только внешнего и видимого, но многие защитники Халкидона толковали термин «ипостась» в оросе гораздо менее четко и даже откровенно в смысле старого Антиохийского представления о человечестве Иисуса как особом субъекте. Халкидонский собор оказался недостаточным для изживания несторианских тенденций, и уже одно это делало вопрос об односубъектности Христа актуальным для богословия VI века.

Но была и другая причина актуальности этого вопроса, которая пришла в резонанс с первой,—неизжитый оригенизм, который имел свои особенные последствия не только для аскетики, но и для христологии.

Напомним, что меры, предпринятые против оригенизма в первые годы V века, в основном, ограничивались Египтом и привели лишь к тому, что центр оригенистского монашества пере-

местился из Египта в Палестину. К началу VI века оригенизм стал мощной силой в среде палестинского монашества. Именно христологические выводы из монашеского оригенизма образца IV–V веков возбудили новую волну догматических споров вокруг этой традиции. От оригенистских христологий в VI веке пострадали и халкидониты, и монофизиты, но халкидониты, не имевшие поначалу иммунитета по отношению к «двухсубъектным» христологиям, пострадали раньше и сильнее.

По мере разрешения двух названных проблем, связанных с утверждением односубъектной христологии,—наследием несторианства и наследием оригенизма,—вопрос об односубъектности стал вырисовываться в самой непосредственной, то есть самой «чистой» постановке, специфичной именно для VI века. Это произошло вследствие развития—как в монофизитской, так и в халкидонитской среде—ереси агноитов.

Решения всех трех названных проблем были даны, в первом приближении, на Пятом Вселенском соборе в Константинополе в 553 г. Это был очень важный, хотя, во многом, промежуточный итог развития халкидонитской традиции. Тем не менее, период с 518 г. (официальной отмены *Энотикона* Зинона и восстановления халкидонитства в качестве государственного вероисповедания) по 553 г. можно рассматривать как единый исторический период, обладавший определенной целостностью и законченностью.

3.1 «Феопасхизм» против криптонесторианства: Юстиниан Великий

3.1.1 «Феопасхитские» споры

Изменение государственной церковной политики в сторону официального признания Халкидона означало и восстановление церковного общения между восточными патриархатами и Римом, конец того периода, который был назван в Риме «акакианским расколом», что и произошло в 519 г., при папе Римском Ормизде (514–523).

Но сразу же выяснилось, что отношения с Римом не будут простыми. Забегая вперед, можно добавить: ...уже никогда не бу-

дут простыми. От VI века и от папы Ормизда начнется прямая линия к Великому расколу 1054 г., когда главным догматическим спорным вопросом будет христология (в ее связи с триадологией), и когда Константинопольская церковная власть официально обвинит Рим не в чем ином, как в приверженности тем христологическим заблуждениям, которые обнаружили у Римских пап в VI веке... Эти заблуждения, с точки зрения Константинополя, будут сводиться к повторению главных идей Нестория, несмотря на анафематствование имени Нестория,—то есть к крипто-несторианству, к представлению о человечестве Христа как об особом субъекте, отличном от ипостаси Логоса.

Первый конфликт из новой серии христологических споров разразился в 519 г., точно на культурной границе Римского и Константинопольского патриархатов, в имперской провинции Малая Скифия (на территории современной Румынии). Эта церковная область находилась в юрисдикции Константинопольского патриархата, но по языку (латинскому) и культуре была близка Риму. «Скифские монахи» во главе с Иоанном Максентием были обвинены в монофизитстве за свою приверженность к выражению «Сын Божий пострадал плотью». По мнению их противников, страдание *плоти* не означает страданий Бога, поскольку Бог страдать не может. Скифские монахи были согласны с тем, что Бог не страдает *по Своей природе*, однако утверждали, что пострадал *плотью* именно Бог, именно Сам Бог-Слово. Эта формула получила название «феопасхитской», то есть «богострада-тельной».

Достаточно очевидно, что данный спор не отличался принципиально от того спора в Константинополе, который дал начало процессу низложения Нестория. Точно так же, как Бог не может страдать, Он не может и родиться от Девы; однако, точно так же, как Он может родиться от Девы *по плоти*, Он может и пострадать—*плотью*.

Рассуждая подобным образом, скифские монахи обратились к папе Ормизду за поддержкой. К своему ужасу, в ответном письме папы (521 г.) они обрели не поддержку, а осуждение. Папа не запрещал категорически формулу «Сын Божий пострадал плотью», но отзывался о ней как о двусмысленной и соблазнительной. Самое же плохое заключалось в том, что по сути спора он становился на сторону обвинителей скифских монахов. Реакция

монахов была необычной: они распространили письмо, в котором сообщали, что отказываются поверить в подлинность ответа папы Ормизда и уверены, что его ответ был сфальсифицирован еретиками. Таким образом, обе стороны остались при своем мнении. Монахи не подлежали церковной юрисдикции Римского папы, и поэтому не могли быть подвергнуты преследованиям.

3.1.2. *Святой император Юстиниан и собор 536 года*

История с феопасхитским спором сыграла роль разведки боем для последующих отношений между христианским Востоком во главе с Константинополем и христианским Западом. В Константинополе поняли, что с Римом невозможно договориться, если не начать менять его изнутри. Осуществлению подобных планов благоприятствовали политические изменения: императору Юстиниану (527–565) удалось ликвидировать в Италии варварское государство остготов и постепенно вернуть ее под державу императора ромеев. Политически Рим постепенно возвращался в зависимость от Константинополя, и это создавало возможность поставить его в такую же зависимость и церковно, что и осуществилось к концу 530-х гг., еще раньше окончательного возвращения Италии под державу ромеев (555 г.).

Император Юстиниан Великий был не только главным византийским политиком VI века, но и, пожалуй, ведущим православным богословом того времени. Это был император, наиболее удачно совмещавший свое светское служение с призванием богослова. Надписанные его именем богословские произведения были, по всей видимости, написаны им самим, а не его «спичрайтерами», по крайней мере, никаких подтверждений обратному нет. Если император в некоторых конфликтах стремился уйти от догматического спора (всегда наиболее трудно разрешимого), тем самым проявляя себя как политика, то из этого—вопреки некоторым современным исследователям, весьма, надо сказать, далеким от практической церковной политики,—вовсе не следует, что догматические вопросы его вообще не интересовали. Просто он знал реальную цену, которую Церкви и государству приходится платить за догматические конфликты, и всеми силами старался ее уменьшить.

В церковном предании память императора Юстиниана Великого почиталась во святых с VI века. Однако даже внутри халкидонитского лагеря он имел при жизни столь влиятельных врагов, что традиция представлять святого императора настоящим исчадием ада и едва ли не Антихристом сохранилась даже в церковной литературе. Получилось, что даже посмертный образ императора Юстиниана не стал лакированной картинкой для взрослых детей, а так и пронес через века шрамы войны, не только светской, но и церковной, которую ему пришлось выдерживать на протяжении всей своей жизни.

Будучи вынужденным заниматься, более всего, урегулированием церковных отношений с монофизитами, император Юстиниан никогда не упускал из вида отношения с Римом.

Так, на первом значительном церковном соборе, собравшемся в его царствование (поместном Константинопольском соборе 536 г.), главной темой было осуждение монофизитства Севира Антиохийского и анафематствование Севира. В церковном предании значение этого собора близко к вселенским; в честь него, как и в честь каждого из вселенских соборов, установлено литургическое празднование (ближайшее воскресенье к 13 июля), которое постепенно трансформировалось в праздник «Святых отец шести вселенских соборов», но в богослужении этого праздника до сих пор сохраняется его антисевирианская направленность. Однако, севирианство было осуждено с достаточно отчетливых «феопасхитских» позиций. Вероятно, именно этот собор ввел в православное богослужение звучащий ныне почти за каждой литургией гимн «Единородный Сыне и Слове Божий...» (сейчас присоединяется ко второму антифону, но первоначально служил тропарем на входе). В этом гимне, обращенном к Сыну Божию и Логосу, говорится, в частности: «...распныйся же, Христе Боже... един сый Святыя Троицы...». Распятие тут приписано не просто Христу, а именно Сыну Божию, «одному из Святой Троицы», то есть Богу.

Православное церковное предание атрибутирует авторство гимна Юстиниану. Впрочем, в монофизитском богослужении последователей Севира также сохраняется этот гимн (на сирийском языке), автором его там считается Сефир Антиохийский. Присутствие одного и того же гимна в византийском и в севирианском богослужебных обрядах заставляет думать, что он был

введен еще в тот период, когда эти обряды не успели разделиться, то есть не позднее собора 536 г.

Гимн «Едиnorodный Сыне» следует считать «феопасхитским» символом веры, близким по важности к Никео-Цареградскому. Его формулировки удовлетворяли всех севириан, но далеко не всех халкидонитов. Главным препятствием для утверждения Юстинианова православия по-прежнему оставался Рим.

Император хорошо это понимал, и уже в 537 г. ему удалось возвести на Римский престол своего кандидата—папу Вигилия (537–555). Так были решены главные трудности, но далеко не все. На долю Вигилия выпал чрезвычайно трудный понтификат, во время которого он без большого успеха пытался лавировать между требованиями своей западной церковной среды и требованиями императора и восточных епископов. Последние восемь лет своей жизни он провел, фактически, под домашним арестом в Константинополе и умер по дороге в Рим как раз тогда, когда был, наконец, отпущен домой.

Что касается Юстиниана, то для него утвердить «феопасхитское» исповедание веры при одновременном осуждении Севира, также принимавшего «феопасхитское» исповедание,—это была прекрасная возможность показать различие между двумя «феопасхизмами»—монофизитским и халкидонитским.

Халкидониты всегда настаивали на том, что Бог пострадал не божественной природой, а человеческой, тогда как монофизиты, для которых во Христе была только «одна природа Бога Слова», вынуждены были утверждать страдание божества, то есть божественной природы, которая, согласно разделявшемуся монофизитам учению, не может страдать. Монофизиты видели в страдании божественной природы такой же логический парадокс, каким является воплощение Бога и всё остальное, что происходит для спасения рода человеческого. Православные с ними не соглашались: они видели тут не логический парадокс, а простую путаницу понятий.

Попытаемся объяснить это современным языком.

На вопрос, чем пострадал Сын Божий, православные отвечали—плотью, а не божеством. На вопрос же, кто пострадал, православные отвечали—Бог (Сын Божий). Логический парадокс заключается именно в этом: Сын Божий, Который не может страдать, страдает. Такое описание страданий Христа, выдержанное

в соответствии с принципом дополнительности Нильса Бора, автоматически следует из православного понимания боговоплощения, также соответствующего принципу дополнительности. Изначальный логический парадокс заключается в факте соединения несоединимого (божества и человечества), а «феопасхизм» — не более, чем одно из частных его проявлений.

Существенно иначе выглядит «феопасхизм» в монофизитской перспективе. Страдания здесь приписываются божеству (божественной природе), но при этом приходится признавать неспособность божества к страданию. Ссылка на воплощение («единая природа Бога Слова *воплощенная*») тут не помогает: ведь божество не может иметь и никакого изменения, хотя бы и вследствие воплощения. Запрет на приписывание божественной природе какого бы то ни было изменения, страдания в том числе, действует абсолютно и не может быть обойден через принцип дополнительности. Впрочем, никто и не пытался говорить, будто божество «может» страдать. Это выглядело бы таким же противоречием в определении, как если бы сегодня кто-нибудь попытался объяснить корпускулярно-волновой дуализм света, давая непосредственно «волнам» определения как «частиц». Но, как для понимания дуализма света нужно понимать противоположность между волновым и корпускулярным представлениями, так и для понимания страданий Христа нужно было — и это с монофизитской точки зрения тоже — понимать противоположность между неспособностью к страданиям у божества и способностью — у человечества.

Поэтому для монофизитов возникала необходимость так объяснить страдания плоти, чтобы появилась возможность считать их страданиями божества. Здесь открывается две принципиально различающихся логических возможности, которые и определили дальнейшие расколы среди монофизитов: страдания плоти приписываются божеству или по причине того, что плоть отождествляется с божеством (в том или ином смысле — здесь возникает новая почва для расколов), или по причине того, что страдающая плоть хоть и не *de jure*, но *de facto* исключается из «единой природы Бога Слова». Как ни странно звучит последнее предположение применительно к монофизитам — слишком уж оно напоминает несторианство, — но и оно реализуется в истории монофизитских доктрин, причем, уже начиная с Севира Антиохийского. Так монофизитские споры приобрели еще одно

измерение в логическом пространстве—вдоль третьей из упомянутых выше трех логических «осей». Мы вернемся к этому позже, а сейчас продолжим разбирать внутривосточные споры вокруг односубъектности Христа.

3.1.3 *Пятый Вселенский собор (553 г.): осуждение «трех глав»*

Несмотря на все сказанное выше о криптонесторианских традициях Рима, главная опасность фактического возвращения к несторианству на Востоке исходила не от Рима, а от Антиохийской богословской школы, центр которой тем временем переместился в Константинополь. В ее оплот превратился столичный монастырь «Неусыпающих», поддерживавший тесные связи с единомудренными кругами в Антиохийском патриархате. Монастырь был основан на рубеже IV и V веков и был одним из наиболее уважаемых в столице. При этом он всегда оставался тесно связанным с сирийским востоком. В 433 г. настоятелю этого монастыря было адресовано знаменитое письмо Ивы Эдесского, одного из выдающихся богословов тогдашней антикирилловской партии, в котором соглашения 433 г. между Иоанном Антиохийским и Кириллом Александрийским истолковывались как полная победа «восточных» и поражение Кирилла. Письмо это представляло собой яркий документ «несторианства без Нестория». В VI веке оно продолжало быть популярным и воспринималось многими—и на Востоке, и на Западе—как правильное истолкование христологического догмата. В историографии это письмо известно как письмо Ивы «к Мари Персиянину». Такое название—плод ошибки или сознательного нежелания поздних византийских церковных историографов порочить репутацию обители «Неусыпающих» столь доверительными отношениями с еретиками. В действительности же «мари» (по-сирийски следовало бы читать «мар») является тут именем нарицательным, а не собственным именем какого-то «персиянина», и означает «господин» (то же, что в греческом «кир»). Адресатом письма был Иоанн, преемник основателя монастыря преп. Александра*.

* M. VAN ESBRÖECK, Une lettre de Dorothée comte de Palestine à Marcel et Mari en 452 // *Analecta Bollandiana* 91 (1983) 35–75; IDEM, Who is Mari, Addressee of Ibas' Letter? // *The Journal of Theological Studies* 38 (1987) 129–135.

Наряду с письмом Ивы, продолжали циркулировать другие криптонесторианские документы. Особое значение имели писания Феодорита Кирского против св. Кирилла Александрийского (Феодорит покаялся перед Халкидонским собором за выраженные в них воззрения, но они так и оставались в обращении и продолжали освящаться его авторитетом). Кроме того, полностью сохраняли свое значение богословские произведения отцов-основателей Антиохийской школы, Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, последний из которых был непосредственным учителем Нестория. В их сочинениях выражались взгляды, которые позднее получили название «несторианства» (например, в сохранившемся лишь в сирийском переводе *Толковании определений Никейского собора* Феодора Мопсуестийского). Случай с богословским наследием Диодора и Феодора был весьма деликатным, поскольку соглашение 433 г. между Кириллом и Иоанном Антиохийским предполагало не касаться их памяти.

После занявшей несколько лет дискуссии было решено все-таки осудить посмертно Феодора Мопсуестийского, а память Диодора по-прежнему не тревожить. Эти решения были окончательно закреплены Пятым Вселенским собором в Константинополе в 553 г. Наряду с осуждением Феодора, собор предал анафеме антикирилловские сочинения Феодорита и упомянутое выше письмо Ивы Эдесского, подчеркнув в то же время, что осуждение не распространяется на личности Ивы и Феодорита. Это решение собора вошло в историю как осуждение «трех глав» — то есть списка из трех пунктов (одно из значений греческого слова «глава», κεφάλαιον, — «пункт в списке»): Феодор Мопсуестийский (личность и сочинения), Феодорит (только сочинения против Кирилла) и письмо Ивы (также направленное против Кирилла).

Осуждение «трех глав» отрезало путь к истолкованию Халкидонского ороса в смысле двухсубъектной христологии. Смысл этого деяния Пятого Вселенского собора заключался в том, чтобы придать такой интерпретации Халкидона авторитет, равный авторитету Халкидонского собора, и, тем самым, привлечь на сторону халкидонитов многих противников Халкидона, среди которых в VI веке было очень много святых, признанных впоследствии всей православной Церковью. Так, например, тесные союзные отношения, в том числе, и в церковной сфере, с нехал-

кидонитской Эфиопской империей были у Константинополя в середине VI века куда более открытыми, чем отношения с халкидонитским Римом; эфиопский царь Калев почитался во святых в Византии и почитается православной Церковью до сих пор,—чего нельзя сказать о Римских папах того же периода, Вигилии и других, несмотря на их почитание в Римской церкви еще до 1054 г. Юстиниан предпочел с Востоком, по возможности, договариваться,—и договариваться за счет Запада, по отношению к которому можно было применить силу.

Относительно различия во Христе двух природ *после* их соединения (воплощения Логоса) собор высказался, используя формулировку, общепринятую до той поры только у монофизитов: две природы различаются «только в созерцании»—*ἐν θεωρίᾳ μόνῳ*, то есть в нашем уме. Это означало, что никакая реальная жизнь одной из природ отдельно от другой больше не возможна, хотя различие самих реальностей этих природ сохраняется. Именно эта формулировка и стала главным шлагбаумом, перекрывшим путь к двухсубъектной христологии.

Пятый Вселенский собор не принес такого успеха, какого можно было ждать от него в идеале,—примирения со всеми монофизитами, кроме самых крайних,—но тот успех, который он принес, был все-таки очень существенным.

На Западе считали по-другому. Не обманываясь на счет возможной реакции в его собственном патриархате, папа Вигилий не стал принимать участия в заседаниях собора, хотя и был в это время в Константинополе. Только под угрозой анафематствования его всеми восточными епископами он присоединился к соборным постановлениям; это произошло уже в 554 г. Действительно, последующие полтора столетия папству пришлось бороться с церковными расколами на своей территории. Несмотря на то, что защитники «трех глав» внутри Римского патриархата были подавлены, сама идея двухсубъектной христологии осталась глеть до следующей яркой вспышки—в середине IX века,—чтобы, в конце концов, привести к полному церковному разделению между Римом и остальными патриархатами.

Отношение к Пятому Вселенскому собору до сих пор является характерным пунктом разногласий между «западными» и «восточными» церковными историками. «Западные» обычно настаивают на том, что Пятый собор должен пониматься через

Четвертый, а для христологии в духе Пятого собора изобрели даже особое название—«неохалкидонизм». «Восточные» историки предпочитают принимать Пятый собор в соответствии с тем назначением, ради которого он собирався,—как единственно соответствующее православию истолкование Халкидонского собора. В такой интерпретации «неохалкидонизм» оказывается обыкновенным православием, зато другое понимание Халкидонского ороса—криптонесторианством. Разъяснению этих вопросов посвятил свою замечательную монографию «Христос в византийском богословии» Иоанн Мейендорф.

Но сейчас мы обратимся, опять проследивая долгую предысторию, к другой стороне деятельности Пятого Вселенского собора—осуждению оригенизма.

3.2 От оригенизма Евагрия к оригенизму без Евагрия

Занимаясь утверждением истолкования Халкидона в смысле односубъектной христологии, Пятый Вселенский собор около половины времени уделил проблеме оригенизма. Оригенизм воспринимался тогда как еще один «черный ход», с которого проникло криптонесторианство.

3.2.1 Состояние оригенизма к началу VI века.

Учение Евагрия

В течение V века оригенизм Евагрия продолжал претендовать на место основной аскетической и, в то же время, богословской доктрины монашества—несмотря на появление у него серьезного конкурента в лице неведомого автора *Corpus Areopagiticum* (почитавшегося первоначально только в антихалкидонитской среде). Христологические разделения никак не отразились на распространении оригенизма, который с одинаковым успехом превратился в общую эзотерическую доктрину в среде несториан, халкидонитов и монофизитов. Тяжелый кризис вследствие усиления оригенизма первыми испытали—и преодолели—несториане (еще в 480-е гг.), затем халкидониты, о которых сейчас пойдет речь, и позднее всех—монофизиты.

Оригенизм Евагрия сейчас восстанавливается, в основном, по его сочинениям, сохранившимся в сирийских переводах. Главные

из них—*Гностические главы* (в количестве пяти сотниц) и так называемое *Большое письмо к Мелании* (преп. Мелании Старшей). От оригенизма самого Оригена учение Евагрия отличается, главным образом, очень подробной разработкой аскетической стороны и, в плане доктринальном,—в триадологии: если у Оригена была склонность к субординационизму, то у Евагрия—модализм (поскольку во времена Евагрия, ученика Великих Каппадокийцев, субординационизм был неприемлем из-за своей близости к арианству).

Все главные элементы оригенистского мифа у Евагрия сохраняются. История грехопадения и спасения мыслится как, соответственно, распадение и новое соединение оригенистской «Энады» («Единицы»). Энада распалась на отдельные «умы», каждый из которых достиг своей степени деградации. Эти степени деградации (до ангелов, людей, бесов...) меняются в зависимости от того, как данный ум прожил свою очередную жизнь (будучи разновидностью платонизма, оригенизм включал учение о переселении душ). Воплощение и вообще жизнь в материальном мире—это исправительное наказание для «умов», отпавших от Единого и потому ставших не «умами», а «душами». Само творение материального мира было следствием грехопадения, так как необходимо было создать для отпавших «умов» такие условия, в которых они могли бы исправляться. Поэтому творение материального мира, которое было бы не нужно, если бы не было грехопадения, называется у Евагрия «вторым творением». Жизнь в плоти будет продолжаться столько времени и столько раз, сколько это потребует для окончательного исправления данного «ума». Единственный «ум», который не отпал,—Христос; Ему и надлежит совершить спасение всех остальных. Христос воплотился для спасения остальных «умов», несмотря на то, что сам по себе Он не был вынужден это делать, так как Он не грешил. Дело спасения «умов» закончится спасением их всех, поэтому даже адские мучения являются только промежуточным и временным состоянием для некоторых из них, а именно для тех, для чьего исправления необходимо столь радикальное средство по причине их слишком глубокой испорченности. Спасение всех именовалось в оригенистской традиции «восстановлением всех»—ἀποκατάστασις πάντων. Впрочем, в учение об апокатастасисе, хотя и без переселения душ, верил один из учителей Евагрия, св. Григорий Нисский.

Спасение, по Евагрию, состоит в постепенном развоплощении «ума» и возвращении его в Энаду—в его растворении в божественной сущности. В *Большом письме к Мелании* он сравнивает это вливание умов в божественную сущность с впадением множества речек в океан, при котором речки растворяются без следа. В аскетическом учении Евагрия это состояние называется «сущностным ведением»— $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ $\omicron\upsilon\beta\iota\omega\delta\eta\varsigma$, то есть таким познанием, при котором ум сливается с сущностью Божией.

Учение Евагрия—это и есть главная разновидность оригенизма к началу VI века.

В христологии учение Евагрия неизбежно вело к двусубъектности: Христос как человек (пусть даже и богочеловек) должен был представляться одним из «умов» оригенистской Энады и, следовательно, отличаться от Логоса. Воплощение, по Евагрию, означало, что и этот «ум» должен был стать «душой», которая соединяется с телом. «Человек Иисус Христос» (1 Тим. 2, 5) превращался, хотя и во временно существующего, но все-таки отдельного от Логоса субъекта, а воплощение Логоса оказывалось Его соединением с этим «умом», то есть с еще одним субъектом.

Первый развернутый ответ Евагрию был дан автором, которого мы сегодня называем Дионисием Ареопагитом*. Вместо «сущностного ведения» высшей степенью познания, превосходящей и катафатическое, и апофатическое богословие, становится соединение со Христом (см. особо *О Церковной иерархии* и *О божественных именах*, гл. I). Христология Ареопагита—односубъектная (недаром его сочинения будут впервые предъявлены в качестве богословского авторитета именно монофизитами на собеседовании с халкидонитами в 533 г., причем халкидониты отвергли тогда и подлинность, и православность «Ареопагитик»; только через несколько десятилетий «Ареопагитики» получили в халкидонитской среде всеобщее признание). Пока споры вокруг оригенизма не выходили из монашеской среды, «Ареопагитик» в качестве ответа Евагрию и «блаженному Иерофею» было, может быть, достаточно. Но вскоре всё изменилось.

* Подробно тема «Ареопагитик» как ответа на оригенизм Евагрия разрабатывается сейчас в работах Иштвана Перцеля: I. PERCEL, *Once again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium // Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter / Hrsg. T. Boiadjiev, G. Kapriev, A. Speer (Turnhout, 2000) 41–85.*

3.2.2 Оригенистские споры в Палестине: исохристы и протохристы

В 530-е гг. в Палестине напряженные отношения между оригенистами и всеми остальными монахами-халкидонитами перешли в настоящую войну, с убитыми и ранеными. Потребовалось срочное вмешательство государственной власти, которое, впрочем, назревало и без того.

Юстиниан пишет длинное письмо патриарху Константинопольскому Мине (536–552), в котором подробно разбирает основной оригенистский миф, готовя тем самым его соборное осуждение. Главным источником для письма послужили книги I и II трактата Оригена *О началах*, в котором Ориген изложил суть своего учения. Если III и IV книги этого трактата (где объясняются принципы толкования Священного Писания) сохранились по-гречески благодаря свв. Василию Великому и Григорию Богослову, включивших их в свое *Оригеново Добротолюбие*—сборник отрывков из разных произведений Оригена, принятых церковным преданием,—то две первые книги того же трактата, излагающие, собственно, оригенистский миф, сохранились лишь в латинском переводе Руфина (друга египетских оригенистов рубежа IV и V веков) и, только самые «крамольные» фрагменты,—по-гречески, в составе упомянутого письма Юстиниана к Мине.

Специально для осуждения оригенизма был созван поместный собор в Константинополе в 543 г. Собор издал 15 анафематизмов, в которых формулировалось, какие именно положения учения оригенистов подлежат проклятию, однако в основу этих анафематизмов было положено не послание Юстиниана к патриарху Мине и даже не аутентичное учение Оригена, а учение Евагрия. Последний, пятнадцатый анафематизм был обращен против тех, кто верит, будто вечные мучения будут иметь конец,—то есть против сторонников апокатастасиса. Кроме того, собор анафематствовал поименно трех главных учителей оригенистской ереси—Оригена, Дидима и Евагрия.

Палестинский оригенизм оказался под жестким прессом, но был достаточно крепок, что привело его не к маргинализации с последующим уничтожением, а к расколу на две крупные партии (в 548 г.)—партию твердых последователей Евагрия (ισοχρισται—

«исохристы», то есть «равные Христу») и партию компромисса (протóκτισταί—«протоктисты»).

Название «исохристы», данное, вероятно, противниками, подразумевает, что Христос, согласно их учению,—такой же «ум», как и все прочие «умы». Этот тезис выглядел особенно неприемлемо в догматической борьбе того времени. Собственно, на «исохристов» и обрушилась вся тяжесть репрессий против оригенистов.

Через десять лет после поместного собора 543 года, на Пятом Вселенском соборе, вопрос об оригенизме будет рассмотрен вновь, и будут изданы новые анафематизмы, в количестве десяти, вновь направленные против учения «исохристов». Будет также повторено осуждение Оригена, Дидима и Евагрия (с этого времени все трое войдут в стандартные списки еретиков, повторявшиеся едва ли не на каждом соборе).

Из числа антиоригенистских анафематизмов Пятого Вселенского собора особое значение имеет седьмой, против предсуществования Христа по человечеству (то есть против Его предвечного существования в качестве «ума» внутри оригенистской Энады):

Анафеме предаются те, кто считает, что «Христос во образе Божий сый (Флп. 2, 6) прежде всех век, соединенный [ἐνωθεΐς; может быть, здесь даже лучше перевести «находящийся в одной энаде»] с Богом Словом.

Согласно анафематствуемому здесь мнению, Христос существовал прежде воплощения Логоса—еще в качестве одного из бесплотных «умов».

Пожалуй, не будет преувеличением утверждать, что на Пятом Вселенском соборе распространению оригенизма Евагрия был навсегда положен предел. Если и не сразу после собора, то через двадцать лет после него ни о каких последователях Евагрия больше не слышно.

Однако, на Пятом Вселенском соборе уже не вспоминали о «протоктистах», с которыми на тот момент была заключена уния.—Именно внешняя уния, а не прочный церковный мир.

История «протоктизма» является одной из загадок, которые начали приоткрываться только современной науке. Историография недавнего прошлого знала об этой секте только одно название,

сохраненное в палестинской агиографии (*Житии преп. Кириака*, лидера православных в борьбе против оригенизма, написанном Кириллом Скифопольским во второй половине VI века). Но теперь М. ван Эсбрук обнаружил подлинный документ «протоктистского» богословия—*Беседу на Рождество Христово* патриарха Иерусалимского Петра (524–552), дошедшую до нас в переводе на грузинский язык*. Сам патриарх Петр как раз и был представителем «протоктистов», и его беседа, произнесенная в 551 г., как раз и знаменовала собой прекращение противостояния. Из содержания беседы хорошо видно, почему мир оказался лишь перемирием, и не особенно продолжительным.

Важнейшей коррективой, внесенной «протоктистами» в оригенизм Евагрия, стал отказ от предсуществования Христа по человечеству и, тем самым, отказ от двухсубъектной христологии. Собственно, это и было той основой, на которой стал возможен с ними хотя бы временный компромисс.

В рамках богословской системы Евагрия это можно было сделать, только отказавшись считать Христа одним из «умов» (единственным не падшим), что, в свою очередь, приводило к усилению акцента на модализм, то есть на слияние трех ипостасей Троицы. «...и Он обратит в Бога и Отца эту природу, которая есть наша (природа)»,—говорит Петр Иерусалимский о Христе. «Ибо Отец,—продолжает он,—Который есть прежде всех век, Дух и Логос и творец всяческих, облачился, по человеколюбию, в нашу природу и освятил в Себе Самом человечество...» Таким образом, в системе Петра Иерусалимского получалось, что Христа пришлось отождествить с Богом-Отцом и со Святым Духом.

Что касается «умов», в число которых теперь не входит Христос, то они, по Евагрию, принадлежат к «первому творению» (а не ко «второму»—творению материального мира), отсюда название секты—«протоктисты» («первотварники»).

При современном состоянии науки было бы преждевременно пытаться дать сколько-нибудь полную оценку значения «протоктистов» в истории христианского богословия, однако два наблюдения можно сделать уже сейчас.

* M. VAN ESBROECK, L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551 // *Orientalia Christiana Periodica* 51 (1985) 33–59.

«Протоктисты» положили начало «оригенизму без Евагрия» (и тем более без Оригена)—они согласились с анафематствованием этих имен,—а также без предсуществования Христа по человечеству, без второго, отличного от Бога Слова, субъекта во Христе. Начиная с «протоктизма», оригенизм (как в халкидонитской, так и в монофизитской среде)—это Протей, постоянно меняющий свои формы и от этого почти неуловимый. «Оригенизм без Оригена» еще не раз будет напоминать о себе в догматических конфликтах позднейших эпох.

«Протоктисты» первыми среди халкидонитов столкнулись с необходимостью по-новому ответить на вопрос об отношении ипостаси воплощенного Логоса к остальным ипостасям Святой Троицы (первая из трех логических «осей» догматических конфликтов той эпохи). Их ответ тогда не интересовал никого, кроме них самих, так как для остального халкидонитского богословия подобные проблемы станут актуальными только во второй половине VI века, когда о «протоктистах», по всей видимости, забудут. Главные богословские «искушения» того периода будут связаны не со слиянием, а как раз с недолжным разделением трех ипостасей. Видимо, неактуальность проблемы в 550-е гг. позволила остаться незамеченным этому аспекту «протоктистской» доктрины во время заключения унии, но и впоследствии спроса на «протоктистскую» триадологию не возникло, что, по всей видимости, и привело к забвению этого учения.

3.2.3 *Леонтий Византийский*

О Леонтии Византийском достоверно известны две вещи: это был богослов, принадлежавший к оригенистской традиции, и это был богослов, чья концепция «ипостасного единства»—*ἕνωσις ὑποστατικῆ*—оказалась в центре всей последующей халкидонитской христологии. Ни у кого нет сомнений, что это был один из самых значительных богословов своей эпохи.

Относительно почти всего остального, что можно о нем прочитать в современных научных работах, сомнения есть. Пытаться излагать мнения, чаще всего встречающиеся в литературе, изданной после 1970 г., как нечто наиболее вероятное—означало бы делать хорошую мину при плохой игре. В них не получа-

ют осмысления—потому что вообще в них не попадают—некоторые очень важные факты, ставшие известными в последние годы. Однако нового целостного образа Леонтия Византийского, учитывающего весь доступный сейчас объем информации, не предложено. Вероятно, уже в ближайшие годы о нем появится новая монография, но пока ее нет, мы, не делая попыток нарисовать точный портрет этого богослова, ограничимся тем, что нам представляется самым важным из известного.

Про Леонтия Византийского не известно точно, ни когда он жил, ни что именно он написал. Точнее, наши представления о том, когда он жил, будут зависеть от наших представлений о том, что он написал, а эти представления в настоящее время подвергаются корректировке. Еще к середине XX века (в результате полувековой работы нескольких ученых) из корпуса сочинений, дошедших по-гречески под именем Леонтия Византийского, был выделен корпус сочинений другого богослова—Леонтия Иерусалимского. Различие между двумя Леонтиями очень значительное, поскольку Леонтий Иерусалимский не имел никакого отношения к оригенизму и, по сути дела, именно он сформулировал одно из главных положений православной христологии VII века. Именно тогда, в VII веке, его богословское наследие окажется по-настоящему востребованным.

За вычетом произведений Леонтия Иерусалимского, в корпусе Леонтия Византийского остается обширный трактат *Против евтихиан и несториан* (основное его произведение) и еще некоторые тексты, среди которых выделяется обширный трактат, известный под издательским названием *De Sectis* (*О сектах*), написанный, в основном, в эпоху Пятого Вселенского собора. М. ван Эсбрук изучил древний грузинский перевод трактата*, восходящий к более ранней, чем дошедшая греческая, редакции оригинала. Это позволило атрибутировать основу трактата Леонтию Византийскому и датировать ее 543–551 гг., хотя даже оригинал грузинской версии является плодом вмешательства более позднего редактора. Тогда получается, что Леонтий Византийский был современником собора 553 г. и, возможно, пережил его.

* M. VAN ESBROECK, Le «De Sectis» attribué à Léonce de Byzance (CPG 6823) dans la version géorgienne d'Arsène Iqaltoeli // *Bedi Kartlisa* 42 (1984) 35–52; IDEM, La date et l'auteur du *De Sectis* attribué à Léonce de Byzance // *After Chalcedon*, 415–424. Ср.: GRILLMEIER II/2, 523, Anm. 91a.

Автор и/или редактор *De Sectis* находится в той самой «партии», которая была вынуждена признать этот собор, но осуждение «трех глав» он считает несправедливым и даже отрицает искренность Юстиниана при этом осуждении. Как бы то ни было, автору *Против евтихиан и несториан* как стороннику двухсубъектной христологии это осуждение понравиться не могло.

Альтернативная хронология жизни Леонтия, никак не менее гипотетическая, делает его то ли участником, то ли современником оригенистского кризиса 530-х гг. в Палестине, помещая на эти годы период расцвета его деятельности.

Для истории византийской философии выбор одной из двух хронологий жизни Леонтия имеет немалое значение: существовал ли оригенизм с двухсубъектной христологией *после* V Вселенского собора?—Если да, то позиции оригенизма во второй половине VI века оказываются еще более сильными, чем обычно думают, а это, в свою очередь, представляет в ином контексте догматические споры VII и последующих веков, где оригенистский компонент всё еще играл существенную роль, но мы до сих пор не можем проследить путей трансмиссии оригенистской традиции.

Леонтий Византийский (ниже мы будем цитировать только его *Против евтихиан и несториан*) последовательно различает Христа и Логоса:

От Девы явившийся Бог стал называться Сыном Божиим *в Логосе и согласно Логосу* (ἐν τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον) (PG 86/1, 1301 A).

Относительно предсуществования Христа по человечеству он ничего не говорит прямо, но достаточно ясно косвенно дает понять свою позицию, отзываясь об этом как о «не невозможном» (1348 B–D).

Ипостась Христа, в которой происходит соединение двух природ во Христе,—отлична, таким образом, от ипостаси Логоса.

Для обозначения этого соединения двух природ в ипостаси Христа Леонтий вводит понятие «ипостасное единство»—ἕνωσις ὑποστατικῆ (1308 C). Другие именованя того же самого: «единство по ипостаси» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, 1348 D), «единство во-ипостасное» (ἕνωσις ἐνυπόστατος, 1300 A). Всем этим терминам будет суждена долгая жизнь,—но не в том значении, в котором их вводил Леонтий Византийский.

Для Леонтия все эти выражения являются синонимичными «единству по сущности» (ἕνωσις κατ' οὐσίαν), или «сущностному единству» (ἕνωσις οὐσιώδης).

«Сущность» и «природа» для Леонтия—далеко не синонимы. Единство сущности—это и есть единство «ума» и Логоса, которое делает возможным единство двух природ во Христе. Такая концепция может соответствовать оригенистскому пониманию Энады, но, разумеется, никак не соответствует православному учению (сформулированному еще у Каппадокийцев) о непричастности сущности Божией.

Человек для Леонтия Византийского—тоже образец «ипостасного единства». Считая, что в человеческом индивидууме одна ипостась, Леонтий, вместе с тем, различает тело и душу как две разные «природы». Так в его учении выразился очень характерный элемент учения оригенистов—считать бытие в плоти изначально не свойственным человеку как «уму».

Понятие ἕνωσις οὐσιώδης («сущностное единство») у Леонтия оказывается параллельным и близким понятию ὑπόσις οὐσιώδης («сущностное ведение») у Евагрия. Если даже не следует, вслед за Д. Эвансом, делать отсюда вывод о тождестве оригенистских систем Евагрия и Леонтия (впрочем, нельзя исключать, что это тождество все же будет доказано в исследованиях ближайшего времени), то близкое родство обеих богословских систем не вызывает сомнений.

Для интеграции в православное учение понятие «ипостасного единства» должно будет претерпеть две трансформации: 1) войти в такую систему категорий, в которой «сущность» и «природа» становятся синонимами, а «единство по сущности»—невозможным, и 2) ипостась Христа, в которой осуществляется «ипостасное единство», должна быть отождествлена с ипостасью Логоса.

Богословские разработки Леонтия Византийского, как покажет история, обогатят не столько его собственную оригенистскую традицию, сколько халкидонскую традицию противников оригенизма, хотя нельзя не признать, что высокий и вполне заслуженный спрос на его сочинения стал еще одним фактором укрепления как традиций оригенизма в целом, так и различных вариантов двухсубъектных христологий.

Уже после *Против несториан и евтихиан* и в дополнение к этому произведению Леонтий написал небольшой трактат *Раз-*

решение силлогизмов, предложенных Севером (обычно употребляют краткое издательское название *Adversus argumenta Severi*, а мы будем пользоваться греческим названием *Эпилисис*). Здесь христологическая позиция Леонтия претерпевает важную эволюцию, о которой мы будем говорить в следующей главе, так как только в VII веке соответствующие идеи Леонтия принесли обильные всходы.

3.2.4 Итоги 553 года:

начало «анонимного» оригенизма

Как бы ни обстояло дело с точной хронологией жизни Леонтия Византийского, Пятый Вселенский собор сделал окончательно невозможным непосредственно следовать Евагрию и оставаться во внешних рамках Церкви. Сами имена Оригена, Дидима и Евагрия были теперь скомпрометированы навсегда.

Подобный путь развития проходили и монофизиты, хотя они не могли, по условиям своего существования, собирать столь же масштабных соборов. Можно, тем не менее, сказать, что в осуждении оригенизма халкидониты и антихалкидониты тесно взаимодействовали. Единственная особенность монофизитов (как и несториан)—«выведение из-под удара» имени Евагрия при осуждении Оригена. Те произведения Евагрия, которые содержали элементы оригенизма, либо не находили распространения в их среде, либо находили, но с толкованиями (а иногда с редактурой) в антиоригенистском смысле. Сама же память Евагрия осталась у них во святых. В халкидонитской среде, не случись там Пятый Вселенский собор, было бы то же самое, поскольку только этот собор положил предел распространению написанного в самом начале V века *Жития аввы Евагрия Палладия*, епископа Еллинопольского (вследствие чего этот текст ныне утрачен). Палладий был непосредственным учеником Евагрия и большим защитником Златоуста, который стал дорог его сердцу тогда, когда вступился за египетских оригенистов. *Диалог о жизни Иоанна Златоуста*—другое его агиографическое произведение, которое не только сохранилось, но и послужило основой для всех позднейших житий Иоанна и, особенно, односторонней апологетики Иоанна в его конфликте с Феофилом Александрийским.

Эти исторические подробности, на первый взгляд, не имеют отношения к истории философии, но без них историю философии не понять. Рассматривая отличия между учением Евагрия и православными аскетикой и догматикой и обнаруживая их практически в каждом пункте, вероятно, трудно поверить, насколько мощную поддержку имели подобные учения внутри Церкви. И однако же они и поддержку имели, и влияние оказывали—на решение многих вновь возникающих догматических вопросов.

В доктринальном отношении оригенистам пришлось навсегда расстаться с мнениями о предсуществовании Христа по человечеству и с учением об апокатастасисе (в том смысле, что посмертные мучения будут иметь конец). Можно сказать, что это была победа над оригенизмом,—но далеко не окончательная.

Лишенный своих главных маркирующих признаков—имен Оригена и Евагрия—оригенизм стал теперь еще более неуловим. Победа, одержанная вдоль одной из логических «осей» догматических конфликтов эпохи (односубъектность Христа), означала перенесение военных действий на два остальных направления, где не было выставлено никаких оборонительных сооружений.

3.3 Ересь агноитов

и антропологический аспект единства субъекта в Христе

Основная часть излагаемых в этом разделе сведений была получена в 1980-е—1990-е гг., и основная часть обсуждаемых здесь источников была введена в научный оборот тогда же (а некоторые другие очень важные источники—не ранее 1970-х гг.). Первый их общий обзор и анализ был предложен в 1989 г. кардиналом А. Грильмайером, когда часть источников еще оставалась неопубликованной (GRILLMEIER II/2). Дальнейший анализ и библиографию см. в LOURÍÉ 1997.

Речь идет о заполнении одного из самых обширных белых пятен в истории догматической полемики с VI по VII века, которое кардинально поменяло прежние представления об истории догматических споров, когда все сведения ученых о ереси агноитов ограничивались краткими и разрозненными упоминаниями,—да и к тем относились без должного внимания.

3.3.1 *Ересь агноитов: Фемистий, Феодор, Псевдо-Кесарий*

Вскоре после 536 г. некий диакон Фемистий, сторонник Севира Антиохийского, выступил с выводами из учения Севира, до которых, как это видно из его сочинений, сам Сефир не доходил. Сефир не успел принять участия в развернувшейся полемике, и поэтому с развернутыми возражениями Фемистию выступил от севириан некий монах Феодор. Сочинение последнего сохранилось в переводе на сирийский язык и было впервые издано в 1994 г. Это главный из имеющихся у нас источников по начальному периоду споров вокруг новой ереси—ереси агноитов.

Свое название агноиты получили (разумеется, от противников—в качестве бранного) вследствие того, что они приписывали Христу неведение (ἄγνοια). Слова Христа о том, что Он не знает времени Судного Дня (Мк. 13, 32; ср. Мф. 24, 36), истолковывались ими в том смысле, что Христос как человек вообще не обладал этим знанием. Речь шла не просто о том, что Он не мог обладать таким знанием в силу ограниченности человеческой природы—это было очевидно, и с этим никто не спорил,—а о том, что это знание вообще не присутствовало в сознании Иисуса. Получалось, что сознание Иисуса отличается от того, что можно было бы назвать сознанием Сына Божия.

Севириане, а за ними и халкидониты посчитали, что через подобное разделение сознания Христа в христологию протаскивается двухсубъектность. Лидер тогдашних севириан Феодосий, патриарх Александрийский (один из трех Александрийских патриархов-конкурентов, со стороны монофизитов-севириан; 536–566/567), анафематствовал Фемистия, после чего агноиты образовали отдельную секту. Вплоть до конца VI века она оказывала существенное влияние на севириан, да и на халкидонитов тоже, но уже в VII веке следы этой секты теряются. Главное ее значение не в ней самой, а в тех догматических положениях, которыми отреагировали на нее монофизиты и халкидониты.

Тут надо заметить, что догматические споры, возникавшие в севирианской среде, в VI веке автоматически переходили к халкидонитам. Внутренние противоречия как среди номинальных сторонников Халкидона, так и среди противников обычно оказывались в ту эпоху более высокими барьерами, чем

Халкидонский орос. Император не считал нужным скрывать такую позицию даже в официальных выступлениях. Патриарх Феодосий вынужден был провести почти все время своего служения вне Александрии, если и не под домашним арестом, то под пристальным наблюдением тогдашних «спецслужб»,—но не где-то далеко в изгнании, а в Константинополе и почти что при дворе (до смерти императрицы Феодоры в 548 г. он был одним из ее приближенных).

Уже в 540-е гг. вопросы, поднятые в связи с ересью агноитов, обсуждаются при императорском дворе в Константинополе. Православное учение формулирует близкий ко двору богослов, подлинного имени которого мы не знаем, так как свод его догматических сочинений (так называемые *Вопросоответы*) дошел под именем св. Кесария, брата св. Григория Богослова. Только в 1960-е гг. удалось определить время и место деятельности Псевдо-Кесария, а полное издание *Вопросоответов* (дошедших на языке оригинала—греческом) появилось лишь в 1989 г. Те «вопросоответы», которые посвящены вопросу о «неведении» Христа (с 15 по 30), являются близким к тексту пересказом антиарианского произведения IV века—*Анкората* св. Епифания Кипрского, но текст Епифания перефразируется таким образом, что в него вводятся новые богословские концепции, и поэтому иногда меняется то содержание понятий, которое было у Епифания (см. подробный анализ в: LOURIE 1997).

Ответ Псевдо-Кесария на ересь агноитов принципиально не отличается от ответа севириан. Те и другие соглашаются, что Христос не мог иметь знания Судного Дня как человек. Однако, те и другие настаивают, что Он имел это знание как человек—но не по свойствам человеческой природы, а по свойствам божества. То знание, которое имел Бог Логос, стало знанием Христа—именно потому, что не было во Христе никакого другого «носителя» знания, кроме ипостаси Логоса. *Сознание Христа было единым*, то есть отдельного от Логоса человеческого сознания Христа, какого-либо другого, нежели Логос, «Я» Христа,—не существовало.

Такова основная идея ответа на ересь агноитов, общего для всех сторонников односубъектной христологии (разумеется, кроме самого Фемистия, хотя и он считал себя сторонником односубъектной христологии).

Обратимся теперь к их категориальному аппарату, который был одинаковым у севириан и у Псевдо-Кесария.

Понятие единства сознания Христа формулировалось как единство «энергии» (у Псевдо-Кесария два синонимичных термина, которые оба можно перевести словом «деятельность»: ἐνέργεια и πράξις).

Так, в произведениях антиагнотской полемики 540-х гг., рожденных в севирианской среде и в среде халкидонитов из близкого окружения императора Юстиниана, мы впервые встречаемся с описанием единства сознания Христа через моноэнергизм—представлении о единой «энергии» во Христе.

В христологических концепциях той поры можно встретить упоминание как об одной, так и о двух «энергиях» во Христе. Очевидно, что содержание понятия «энергия» при этом различно: ведь если даже количество «природ» во Христе могло называться разным, либо одна, либо две,—и это не всегда служило признаком различия в вере, то тем легче такое могло быть с термином «энергия».

В следующем столетии, в VII веке, Церковь постигла величайшая смута, связанная с этими формулировками—об одной или двух энергиях во Христе. Несмотря на то, что и тогда все конфликтующие стороны вполне отдавали себе отчет относительно возможностей употребления различной терминологии для выражения одного и того же богословского содержания, обвинения в подделке документов VI века зазвучали тогда чересчур часто. Как всегда в подобных случаях, это повлекло за собой интенсивное переписывание истории и доставило—да и продолжает доставлять—немало трудностей для восстановления исторической картины VI века. Этих трудностей нам сейчас придется коснуться.

3.3.2 *Моно- и диоэнергизм до начала 540-х гг. Проблема Леонтия Иерусалимского*

Следует отметить, что к середине V века в халкидонитстве было принято говорить как об одной энергии во Христе, так и о двух. Обе традиции наметились еще в IV веке, а в ходе христологических споров стали формироваться богословские школы, которым был присущ тот или иной язык.

В монофизитской среде был «канонизирован» моноэнергизм, но *считать моноэнергизм характерным признаком монофизитского учения—грубая ошибка*, к сожалению, распространенная в учебниках. «Моноэнергизм» был точно в такой же степени «канонизирован» и в несторианстве, где этот тезис звучал еще у Феодора Мопсуестийского. На протяжении всего средневековья несториане утверждали во Христе две природы, две ипостаси (тезис про две ипостаси появляется у них в конце VI века и официально принимается в 612 г.) и одну энергию. Разумеется, несторианское понимание единственности энергии во Христе было диаметрально противоположно монофизитскому, но приверженность к одинаковым формулам следовала для них из общего наследия Антиохийской школы богословия. Соборы, которые в VII веке осуждали еретическое учение о «единой энергии» во Христе—ересь монофелитов (Латеранский собор 649 г. и VI Вселенский собор 680–681 гг.), были прекрасно осведомлены о несторианском «моноэнергизме» и его корнях, и в Деяниях каждого из этих соборов приводится обширное собрание соответствующих цитат.

В Александрийской школе употребляли такие же выражения. Св. Кирилл Александрийский формулирует (в одном из самых читаемых своих произведений—*Толковании на Евангелие от Иоанна* (PG 73, 577 CD; в связи с воскрешением дочери Иаира)—утверждение об одной, а не о двух энергиях во Христе:

Христос «оживотворил (дочь Иаира) как Бог, вседетельным повелением, но Он оживотворил (ее) и прикосновением (Своей) святой плоти, показывая через то и другое единую и соприродную энергию (μίαν τε καὶ συγγενῆ ... τὴν ἐνέργειαν)»

Однако Кирилл не был последователен в своей «моноэнергической» терминологии. Так, в своем официальном *Послании к императору Феodosию II о правой вере* он склоняется к терминологии диоэнергической, хотя и не вводит ее прямо, зато в другом своем экзегетическом произведении, *Сокровище Святой Троицы*, обращаясь к толкованию Послания к Римлянам, выступает против мнения о возможности двух энергий (PG 75, 453 BC):

Итак, не будем приписывать Богу и твари одну природную энергию,—чтобы не возвести тварное в (статус) божественной сущности, и чтобы не низвести изрядство божественной природы до места, подобающего рожденным.

При всем том, нет никаких оснований думать, будто взгляды Кирилла по этому вопросу менялись—так, что одну из подобных формулировок можно было бы счесть неправильной (устаревшей) и отбросить. Скорее, здесь нужно видеть разное смысловое наполнение термина «энергия».

В Палестине борьба с оригенизмом также привела к закреплению «моноэнергического» языка. Дионисий Ареопагит употребил относительно Христа выражение *θεανδρική ἐνέργεια*—«бого-мужное действие» (*Послание IV*), на которое ссылались монофизиты, начиная с Севира Антиохийского, для обоснования своего учения о единой природе. Среди халкидонитов в VI веке недоверие к подлинности «Ареопагитик» сменяется, особенно в Палестине, их полным приятием.

Научный консенсус, установившийся после выхода в 1944 г. работы М. Ришара, помещает в эпоху Юстиниана того палестинского богослова, который ввел в восточное (не латинское) халкидонитское богословие учение о двух (а не одной) волях во Христе. Это тот самый Леонтий Иерусалимский, чьи сочинения до нас дошли перепутанными с сочинениями Леонтия Византийского. Но недавно были приведены убедительные доказательства того, что Леонтий Иерусалимский жил в VII в. (подробнее см. *Addenda*, I, с. 517 сл.).

В своем произведении *Против монофизитов* Леонтий соглашается с монофизитами в необходимости односубъектной христологии, но пишет о «собственных энергиях двух природ» во Христе и о «со-действовании» (то есть совместном действовании) обеих природ.

Глядя с позиций конца VII века и более поздних, можно подумать, что только у Леонтия Иерусалимского мы находим настоящее православное богословие. Но в VI веке все выглядело бы далеко не так. Леонтий Иерусалимский представлял бы тогда всего лишь локальную богословскую традицию.

Впрочем, в отношении «двух энергий» эта традиция совпадала с традицией куда более авторитетной—папы Римского Льва. Слова Леонтия Иерусалимского о «со-действовании» двух природ—не что иное, как вариация знаменитого *agit utraque forma* («действует каждая из двух природ») из послания Льва к Флавиану Константинопольскому.

Итак, к 540-м гг. диоэнергический богословский язык был распространен на латинском Западе (где, однако, не было достаточ-

но четкого исповедания односубъектности Христа). Но традиции Востока, за исключением некоторых колебаний у св. Кирилла Александрийского, были моноэнергическими. Такой язык безраздельно господствовал в Антиохии, будучи одинаково обязательным для монофизитов и несториан, а в Александрии был освящен употреблением у св. Кирилла.

Что касается Константинополя, то мы увидели тут моноэнергический язык в 540-е гг. у Псевдо-Кесария—первого оппонента агноитам с халкидонитской стороны. С Константинополем нам необходимо разобраться подробнее.

3.3.3 *Моно- или диоэнергизм?*

Юстиниан и Пятый Вселенский собор

Как мы уже упоминали, вопрос о моно- или диоэнергизме Юстиниана и Пятого Вселенского собора оказался очень болезненным в VII столетии, в результате чего церковная историография предоставляет нам переписанную историю. Поэтому реконструкция исторической действительности VI века невозможна без четкой классификации доступных сегодня источников. Эти источники подразделяются на три группы:

- 1) официальная историография православных, определенная в конце VII века Шестым Вселенским собором,
- 2) официальная историография маронитов (сирийского христианского сообщества, признававшего Пятый Вселенский собор, но отвергавшего Шестой; потомки тех, кого осудили на Шестом Вселенском соборе); основная часть этих источников была впервые опубликована и введена в научный оборот в 1985 г. (Себастьяном Броком),
- 3) разрозненные отрывки, более или менее случайно (то есть вне какой-либо официальной историографической традиции) сохраненные в рукописных традициях сторонников Шестого Вселенского собора.

Только относительно третьей категории источников не приходится сомневаться в ее неангажированности. Риск столкнуться с подделками тут априори минимален. Что касается двух пер-

вых категорий, то их всегда нужно сопоставлять друг с другом и с источниками третьей категории. При этом оказывается, что две официальные историографические традиции, хотя и противоположны друг другу по выводам, но очень редко вступают в прямое противоречие по фактам.

Позиция императора Юстиниана. В Деяниях Шестого Вселенского собора сохранился отрывок из послания императора Юстиниана патриарху Александрийскому Зоилу. Полный текст послания до нас не дошел, основное его содержание остается неизвестным, современная датировка послания—539 или 540 г.

В этом отрывке Юстиниан настаивает на диоэнергическом языке. Обосновывает он такую позицию пространными цитатами из св. Кирилла Александрийского—упомянутыми выше местами из *Сокровища Святой Троицы* и *Послания императору Феодосию II о правой вере*. От себя он добавляет формулировку, которая является точным переводом на греческий формулы папы Римского Льва из послания к Флавиану: «действует (ἐνεργεῖ = agit) каждая сущность (μορφή = forma) в общении с другой (μετὰ θατέρου κοινῶνίας = cum alterius communionе)». Наконец, по поводу цитат из Кирилла он обращается к своему корреспонденту: «Видишь ли, как честный оный отец преподавал (нам учение о) энергиях двух природ при одной ипостаси?»

Таков остался образ Юстиниана в официальной историографии, рожденной Шестым Вселенским собором. Но не даром он основан на цитатах из св. Кирилла, который в вопросе об одной или двух энергиях не отличался последовательностью. Поэтому не будем удивляться, если в маронитской историографии образ Юстиниана окажется прямо противоположным.

Марониты цитировали (в переводе на сирийский язык, но в переводе такого качества, что реконструкция греческой терминологии оригинала не представляет труда) не просто какое-то послание, пусть даже официальное, императора Юстиниана, а текст изданного им государственного закона—*Эдикта против агноитов*. Эдикт был издан незадолго до Пятого Вселенского собора или во время собора, то есть, скорее всего, на несколько лет позже, чем *Послание к Зоилу*. Никаких сомнений в подлинности эдикта нет, и примечательно, что в фальсификации этого государственного закона в ходе полемики VII века никто никого не обвинял, хотя речь шла о законе, который в то время был частью

действующего законодательства. В дошедшем до нас отрывке говорится, в частности, следующее:

Святая душа Логоса обладала всем ведением того Логоса, душою которого она была, потому что во Христе пребывает вся воля (ܘܠܗܘܬܗ = θέλῃμα) божества.

Термин «воля» (θέλῃμα)—обычный синоним к слову «энергия», когда речь идет о природе разумной (то есть божественной, ангельской или человеческой). Так, осужденная на Шестом Вселенском соборе ересь называлась «монофелитством» даже чаще, чем «моноэнергизмом». Эдикт Юстиниана объясняет ложность учения агноитов тем, что во Христе была одна «воля», называемая здесь «волею божества», и эта воля и придавала человеческому сознанию («душе») Логоса всю полноту ведения, которой располагает божественный Логос.

Содержание эдикта оказывается целиком согласным с уже рассмотренной антиагноитской полемикой 540-х гг., что, само по себе, свидетельствует в пользу его подлинности. Но как тогда быть с очевидным противоречием между Эдиктом против агноитов и Посланием к Зоилу?—Если даже св. Кирилл Александрийский не всегда придерживался одной и той же терминологии относительно моно- или диоэнергизма, то император Юстиниан тем более не обязан быть более последовательным; «ученик не больше учителя». Наиболее вероятное объяснение заключается в том, что Юстиниан остановился на моноэнергической терминологии именно в результате полемики против агноитов. В пользу такого предположения говорит рассмотрение данных источников относительно Пятого Вселенского собора.

Позиция Пятого Вселенского собора (553 г.) и его современников. Переходя к этому весьма деликатному и спорному вопросу современной науки, мы постараемся уделить повышенное внимание источниковедческой обоснованности предлагаемых реконструкций.

Относительно терминологии собора мы имеем источники всех трех типов. Монофелитская историография (и, с ее слов, монофизитская—Хроника Михаила Сирийца и Анонимная хроника до 1234 г.; об этих источниках см. ниже, раздел 7.2) утверждала, что, помимо прочего, этот собор осудил ересь агноитов, и именно за то, что они проповедовали «две энергии и две воли» во Христе.

Сомнительно, чтобы агноиты на самом деле проповедывали две воли и энергии, а не одну,—ведь они были севирианами и вообще воспитанниками Антиохийской школы. Такая формулировка соборных решений маронитами, очевидным образом, целит в их собственных оппонентов, а не в агноитов, но, принимая во внимание, что учение о единой энергии и воле закреплялось в ходе полемики против агноитов, представляется правдоподобным осуждение агноитов на Пятом Вселенском соборе (возможно, это было повторное осуждение после императорского эдикта и поместного собора, подобно тому, как было на Пятом соборе с осуждением «трех глав» и оригенизма) при одновременном утверждении православного учения о всеведении Христа через понятие единой воли или энергии воплощенного Логоса.

Косвенное подтверждение для такой реконструкции событий мы неожиданно получаем с противоположной стороны. Участникам Шестого Вселенского собора (причем, обеих споривших там сторон) ересь Фемистия представлялась чем-то всё еще очень важным: она перечисляется в одном ряду с монофизитством Севира и Юлиана (о котором см. ниже). Отцам Шестого Вселенского собора было необходимо показать, что своим учением о двух волях во Христе они не впадают в ересь Фемистия, которую продолжают анафематствовать. Похоже, что для них имена Севира и Фемистия служат такими же именованиями двух крайностей, как для отцов Халкидонского собора—имена Диоскора и Нестория.

Предметом прямого спора монофелитов и православных в VII веке стал в особенности один документ—послание Константинопольского патриарха Мины к Римскому папе Вигилию, написанное в период подготовки Пятого Вселенского собора (552 г.), где содержались слова:

...Кафолическая Церковь Божия право и благочестиво проповедует единую волю и единую энергию, исполненные спасения, как и Господь наш Иисус Христос есть един.

На Шестом Вселенском соборе это письмо было отвергнуто как «поддельное», хотя не доживший до этого собора главный борец с монофелитской ересью св. Максим Исповедник признавал его подлинность, но выражал свое недоумение по поводу

того, как патриарх Мина мог такое написать (об этом говорится в его *Житии*). Текст послания, который мы процитировали, сохранился в переводе на сирийский, всё в той же маронитской традиции.

Отрывок аналогичного содержания сохранился, также по-сирийски, и из какого-то послания следующего Константинопольского патриарха, св. Евтихия—того самого, который был главным епископом Пятого Вселенского собора. Вместе с посланием Мины, это усиливает весомость аргументов в пользу подлинности документов (именно документов, а не их исторических и догматических интерпретаций), сохранных маронитской традицией.

Позиция, занятая отцами Шестого Вселенского собора в отношении к посланию патриарха Мины, была лишь частным случаем их отношения к доступным тогда рукописям Деяний Пятого Вселенского собора. Вопрос о подлинности этих рукописей был подробно разобран на XIV заседании Шестого Вселенского собора в 681 г.

Наиболее спорными оказались—еще в большей степени, чем послание Мины,—два послания папы Вигилия к Юстиниану и Феодоре, включенные в протокол VII заседания Пятого Вселенского собора. По некоторой иронии судьбы, единственный фрагмент Деяний Пятого Вселенского собора, который дошел до нас,—как раз та самая, оспоренная на Шестом Вселенском соборе редакция VII заседания, содержащая отрывки из двух этих посланий Вигилия. (Фрагмент Деяний сохранился в единственной рукописи на латинском языке; эта рукопись имеет значение оригинала, а не перевода, так как документация первых шести вселенских соборов, как и все официальные документы империи того периода, велась параллельно на греческом и латыни.) Благодаря этой уникальной рукописи, мы из первых рук знаем, о чем шел тогда спор.

Основное содержание обоих посланий связано с осуждением «трех глав», но, исповедуя собственное учение, Вигилий, в частности, говорит:

... того, кто не исповедует воплощенного Бога Логоса, то есть Христа, быти единой ипостасью и единым лицом и единой энергией (*esse unam substantiam et unam personam et unam operationem*),—анафематствуем. (Аналогичная формулировка и во втором послании).

Эти слова и дали повод к дискуссии на Шестом Вселенском соборе о подлинности рукописей Деяний Пятого Вселенского собора.

Из дискуссии видно, что с разночтениями рукописей Деяний впервые столкнулись церковные деятели середины VII века, многие из которых были еще живы и присутствовали на соборе. Собору не удалось как-либо документировать момент расхождения рукописных традиций. Отцы собора лишь фиксировали наличие такого расхождения к середине VII века (когда полемика вокруг моноэнергизма была в разгаре) и вполне логично связали такое расхождение с ходом догматической полемики в VII веке. Однако их вывод относительно того, которая из двух рукописных традиций аутентична, не получил собственно источниковедческого обоснования,—они просто признали аутентичной традицией ту, которая казалась им более православной. Однако, как мы видели, догматические формулы относительно одной или двух энергий и воля принадлежали к числу формул «многоразового пользования», и потому аутентичность тех или иных текстов, содержащих подобные формулы, должна доказываться без оглядки на догматику.

Слабость источниковедческого анализа на Шестом Вселенском соборе особенно видна из того, что списки Деяний Пятого Вселенского собора, которые тогда были признаны аутентичными (не содержащие посланий Вигилия и Мины), все-таки не сохранились. Теоретически рассуждая, они должны были сохраняться, по меньшей мере, как приложение к Деяниям Шестого Вселенского собора, которые сохранились прекрасно, на обоих языках. Фактически Шестой Вселенский собор подготовил новое и официально им одобренное издание Деяний Пятого. И вот именно от этого издания не осталось ни одного экземпляра (а фрагмент единственного экземпляра Деяний, который сохранился, восходит к редакции, запрещенной Шестым Вселенским собором). Исчезновение столь важного документа невозможно объяснить физическими причинами: коль скоро таких причин не было для Деяний Шестого собора (не говоря о Деяниях Третьего, Четвертого и Седьмого), то не могло их быть и для Пятого.

Трудно предложить для этого факта какое-либо иное объяснение, кроме следующего: не сохраниться они могли только потому, что их решили не сохранять. После Шестого Вселенского собора, который закончился в 681 г., противостояние между пра-

вославными и монофелитами продолжалось, причем, с переменным успехом, до 715 г. Тут не приходилось ожидать недостатка в оппонентах, готовых уцепиться за слабость источниковедческой базы патристической аргументации православных. По всей видимости, «очищенная» версия Деяний Пятого Вселенского собора не смогла послужить для православных надежным оружием в последующей церковной борьбе, и ее сочли за благо оставить вовсе.

Надо сказать, что как раз в конце VII века мы встречаем такую же практику по отношению к другому важному церковному документу, ставшему для православных «неудобным» по причине его преимущественного использования у монофизитов,—*Осмокнижию* св. Климента Римского. Правило 2 Шестого Вселенского собора (принято в 692 г.) исключает его из *действующего* канона книг Нового Завета—но не как еретическое произведение, а как «испорченное еретиками» и уже не подлежащее восстановлению. Точно так же и Деяния Пятого Вселенского собора было невозможно обвинить в еретическом происхождении, но отложить их в качестве «испорченных еретиками»—было бы вполне в стиле конца VII века. Одну редакцию Деяний должны были счесть «испорченной еретиками», а другую не смогли защитить от текстологической критики оппонентов. Если же текст переставали переписывать, то он выпадал из рукописной традиции и не мог дойти до отдаленных потомков.

В грекоязычной и латиноязычной традиции судьба Деяний Пятого Вселенского собора оказалась именно такой—такой же, как и судьба Климентова *Осмокнижия**. Но если Климентово *Осмокнижие* продолжало сохранять интерес для монофизитов и потому все-таки дошло до нас на восточных языках, то о Деяниях Пятого Вселенского собора могли бы позаботиться только марониты, чья древняя рукописная традиция, к сожалению, сохранилась очень и очень фрагментарно, будучи прерванной еще в XII веке, когда марониты официально приняли римский католицизм.

Дополнительное подтверждение нормативности «моноэнергического» языка непосредственно *после* Пятого Вселенского собора находим в сочинениях св. Анастасия Синаита, патриар-

* R. W. COWLEY, The Identification of the Ethiopian Octateuch of Clement, and its Relation to Other Christian Literature // *Ostkirchliche Studien* 27 (1978) 37–45.

ха Антиохийского (559–570, 593–598; не путать с другим св. Анастасием Синаитом, монахом VII века и тоже выдающимся богословом!). «Моноэнергические» высказывания сохраняются во фрагментах его творений, дошедших на греческом языке (это источники из той самой третьей категории—текстов, «выпавших» из поля догматических споров), а также из одного фрагмента, дошедшего в переводе на сирийский в маронитской традиции (по-гречески этот текст неизвестен, но он вполне согласуется по своему содержанию с аутентичными греческими фрагментами Анастасия).

Добавим для полноты картины, что маронитская традиция донесла до нас «моноэнергические» высказывания еще одного святого отца, Симеона Столпника Младшего (521–592), современника Пятого Вселенского собора и последовавшей за ним эпохи.

Всё сказанное выше пора обобщить в виде краткого вывода:

Эдикт императора Юстиниана против агноитов и Пятый Вселенский собор закрепили в богословской терминологии выражения «единая энергия» и «единая воля» Христа в качестве исповедания единства сознания воплощенного Логоса.

В свою очередь, исповедание единства сознания («ведения») воплощенного Логоса было важным элементом односубъектной христологии. Его важность можно понять из следующего:

Если и при осуждении «трех глав» и оригенизма происходило отсечение каких-то вариантов двухсубъектной христологии, то при осуждении ереси агноитов произошло, кроме того, углубление православного понимания единства субъекта во Христе—как единства человеческого сознания Иисуса и сознания Логоса.

В следующем столетии «моноэнергическая» форма исповедания односубъектности Христа оказалась неудачной, и ее пришлось заменить, но соответствующие элементы церковного учения по-прежнему остались эксплицированными, пусть и в другой терминологии.

3.4 Итоги эпохи Пятого Вселенского собора

Подведем некоторые итоги рассмотренному периоду развития халкидонитского богословия—с 518 по 553 гг.

Главным предметом богословских дискуссий остается необходимость утвердить односубъектность Христа—все дискуссии ведутся вдоль одной из трех логических «осей», определенных в начале этой главы. Основных дискуссий три:

- 1) полемика против «трех глав»—против прямого исповедания двухсубъектности Христа,
- 2) полемика против оригенизма Евагрия—против предсуществования Христа по человечеству, то есть исповедания двухсубъектности Христа через платонистическую антропологию, в которой плоть не является необходимо присущей человеку («уму»),
- 3) полемика против агноитов—против попытки ввести в христологию двухсубъектность через отделение Иисуса от Логоса на уровне человеческой психологии.

Из этого списка сразу можно понять, по какой логической «оси» должна будет пойти дальнейшая полемика. Его второй и третий пункт почти механически предопределяют начало дискуссии вдоль третьей из логических «осей»—отношение плоти Христа к ипостаси воплощенного Логоса.

Для халкидонитов дискуссия вдоль этой логической оси станет актуальной сразу же после собора. Что касается монофизитов, то для них она стала актуальной еще в 520-е гг. В эпоху, последовавшую за Пятым Вселенским собором, начнется интенсивное перетекание внутримонафизитских дискуссий в халкидонитскую среду, причем сами дискуссии начнут усложняться, развиваясь также по первой из трех логических осей—триадологической.

4

Главный раскол в монофизитском мире: севирианство и юлианизм

Низложенные в 518 г. со своих престолов епископы-монофизиты нашли себе пристанище в Египте. Там и обострился начатый еще в 510-е гг. самый главный богословский спор внутри монофизитского мира—между Севиром, бывшим патриархом Антиохийским, и Юлианом, бывшим епископом Галикарнасским

(† вскоре после 527 г.). За несколько первых лет спора только его зачинщики написали друг против друга целые тома (антиюлианитские сочинения Севира, в основном, сохранились в переводе на сирийский, соответствующие сочинения Юлиана—в цитатах, правда, многочисленных, у Севира). Монофизитский Египет еще тогда успел разделиться, приблизительно, пополам, в остальном монофизитском мире нависла атмосфера боязливого ожидания.

Окончательный раскол постиг монофизитский мир после 535 г., когда умер последний признававшийся монофизитами и не низложенный патриарх—Тимофей III (по монофизитскому счету—IV) Александрийский (517–535; он не был низложен в 518 г. и признавался также и халкидонитами). Императорская власть попыталась поставить на его место открытого сторонника Халкидона, одновременно усилив раскол в монофизитском стане. Попытка поставить своего патриарха оказалась неудачной, зато раскол имел полный успех.

Двое архидиаконов покойного Тимофея были почти одновременно возведены в Александрийские патриархи—Феодосий (упоминавшийся выше в связи с ересью агноитов) и Гаиан. Феодосий был поставлен севирианами и до самой смерти пользовался относительным покровительством властей, Гаиан—юлианитами и вскоре оказался гонимым; как и Феодосию, ему пришлось покинуть Александрию, но отправиться не в столицу, а в настоящее изгнание. Год его смерти точно не известен (приблизительно, середина VI в.). Египетских юлианитов стали называть гаианитами.

Спор между севирианами и юлианитами был сосредоточен на вопросе о тленности или нетленности тела Христова до воскресения (нетленность *после* воскресения сомнений не вызывала). Сами понятия «тленность» и «нетленность» были далеко не столь очевидными, как это может показаться на первый взгляд, и к тому же их содержание в ходе полемики менялось. История сохранила клички, которыми обменялись противоборствовавшие партии: «танатолатры» (θανατολάτραι—«смертепоклонники») для последователей Севира и «афтартодокеты» (ἀφθαρτοδοκῆται—«нетленномнители») для последователей Юлиана.

Таким образом, дробление монофизитов началось вдоль третьей из трех осей координат пространства догматической по-

лемики VI века (место тела Христова в воплощении Логоса). Напомним, что дробление стана халкидонитов начиналось вдоль второй оси (количество субъектов в Христе).

Не позднее 540-х гг. содержание спора между юлианитами и севирианами существенно меняется, поскольку меняются и позиции сторон, а между самими юлианитами возникают расколы, часть которых была вызвана церковно-каноническими причинами, но другая часть—дальнейшими догматическими расхождениями. В будущем юлианитам будет только изредка и не очень надолго удаваться завоевывать себе господствующие церковные позиции (в Армении и Эфиопии), однако в течение всего Средневековья (в Эфиопии и до начала XX века) их влияние будет ощущаться, причем не только в монофизитском мире, но и среди халкидонитов.

К халкидонитам споры о нетлении тела Христова перейдут, самое позднее, в 560-е гг., еще при жизни императора Юстиниана († 565 г.).

Если даже не интересоваться специально путями развития богословских систем в монофизитском мире, общую схему развития догматики юлианитов необходимо представлять себе хотя бы для того, чтобы знать те тезисы, от которых приходилось отталкиваться богословской мысли халкидонитов и севириан. *Это важно для понимания многих особенностей восточно-христианского богословия в целом, в том числе таких, которые касаются фундаментальных различий между христианскими Востоком и Западом, а именно, представлений о статусе человеческой природы и ее отношении к понятию греха.* Именно изучение всего диапазона богословско-антропологических учений Востока—от одной крайности, Севера, до противоположной, Юлиана,—позволяет понять, насколько всему христианскому Востоку как единому культурно-историческому целому восходящая к Августину западная концепция человеческой природы с ее центральной идеей передающегося по наследству от Адама и Евы «первородного греха».

Научное, в современном смысле слова, изучение истории и богословия юлианитов было начато в 1920-е гг. Рене Драге—через полтора десятка лет после того, как изучать севирианство начал его учитель Жозеф Лебон.

4.1 Общие предпосылки полемики о нетлении тела Христова

До тех пор, пока полемика велась между отцами-основателями двух главных направлений монофизитского богословия, центральным спорным вопросом оставалось влияние греха прародителей, Адама и Евы, на человеческую природу вообще и на человечество Христа в частности.

Два фундаментальных положения признавались обеими сторонами, севирианами и юлианитами (а также и халкидонитами):

- 1) Христос по плоти «единосущен нам»,
- 2) исцеление человечества во Христе, происшедшее вследствие воплощения Логоса, заключается в том, что восстанавливается то состояние человеческой природы, которое было у Адама до грехопадения (подчеркнем, что спасение, то есть обожение, человечества во Христе— это нечто большее, чем просто «исцеление», о котором мы говорим в данном случае: это видно хотя бы из того, что спасение предполагает состояние, в котором повторное грехопадение уже невозможно,—а это, очевидно, больше, чем то, чем располагал первозданный Адам).

«Нетление» (ἀφθαρσία)—это как раз и есть самая характерная характеристика состояния Адама до грехопадения. Тезис о его восстановлении в человечестве Христа постоянно встречается в творениях св. Афанасия Александрийского и восходит к первым векам христианства.

«Нетление» означает неподверженность «тлению» (φθορά = *ḥalālūt*), а «тление» было понятием весьма обширным—и в христианском богословии, и в античной культуре в целом. Оно обозначает всякое разрушение, порчу, потерю девственности («без исления Бога Слова рождающая» говорится о Богородице) и, наконец, смерть. Если считать очевидным нетление тела Христова после воскресения, то применительно ко всему, что происходило с ним до воскресения, было не менее очевидно, что *какого-то* рода «тление» имело место, и максимальная степень этого «тления»—смерть. Поэтому стороны спорили не о внешних проявлениях тления и нетления (тут спорить было не о чем), а о внутренних «механизмах» того и другого.

Объяснение этих «механизмов» также предопределялось богословской традицией, равно обязательной для обеих сторон (а также для халкидонитов),—прежде всего св. Афанасием, которой в *Слове о воплощении Бога Слова* писал (гл. 9): Логос «приемлет на Себя тело, способное умереть, чтобы, как причастное над всеми сущего Логоса, оно было достаточным для смерти за всех и пребыло *нетленным* по причине обитающего в нем Логоса...».

Итак, факт смерти воплощенного Логоса был несомненен, а кроме того, общая богословская традиция обязывала объяснять этот факт Его, воплощенного Логоса, *способностью умереть*. Вопрос был в том, что это за «способность», то есть насколько она детерминирована. Мог ли Логос, коль скоро Он уже воплотился, не умирать? Если да—то почему? А если нет—то все равно, почему?

Юлианиты на этот вопрос отвечали «да», севириане и халкидониты «нет», после чего каждая из этих групп начинала делиться дальше по причине разных ответов на «почему». Мы начнем с рассмотрения двух ответов—Севира и Юлиана.

4.2 Полемика непосредственно между Севиром и Юлианом

Основные тезисы Севира выглядят как близкий к тексту пересказ Афанасия—впрочем, мы уже убеждались, что не всегда текстуальная близость гарантирует единство содержания, особенно богословского. Сравним цитированное выше высказывание Афанасия со следующим заявлением Севира (из *Слова на Вознесение*, от которого сохранился только фрагмент в составе принадлежащих Севиру антиюлианитских произведений):

Ведь тело (Христово) было природно [حده = φυσικῶς] способно к тлению, но, поскольку оно принадлежало Тому, Кто по природе [حده = κατὰ φύσιν] нетленный, оно также и не испытало греха, и, даже вкусив смерти, *не видело истления* (Пс. 15, 10).

Главная мысль этого отрывка повторяется из Афанасия: тело Христово было *способно* к тлению, но не истлело по причине своего единства с Логосом.

Псаломский стих *не даждь преподобному Твоему видети истления* (Пс. 15, 10) процитирован вполне уместно: он традицион-

но понимался как пророчество о Христе и даже о воскресении Христовом (так уже в Новом Завете: Деян. 2, 27; 13, 35; например, на Деян. 2, 27 ссылался св. Кирилл Александрийский как на указание о воскресении: PG 77, 212B). Не менее традиционна и мысль о том, что псаломское пророчество исполнилось над Христом потому, что в Нем даже по человечеству не было греха (об этом Афанасий писал, в частности, в *Слове о воплощении Бога Слова*, и Севир его охотно цитировал, например, в *III Послании к Юлиану*).

Оригинальная задача, которую предстояло решить Севиру,— это примирить утверждения общей для него с его оппонентом богословской традиции (Афанасия, Кирилла Александрийского) относительно плоти Христовой, которая *не видела истления*, с очевидным фактом человеческой смерти Христа. Как возможна и возможна ли смерть без «истления»? «...не быть *оставленной* (Деян. 2, 27, где цитируется Пс. 15, 10) во гробе,—пишет Севир Юлиану (*III Послание к Юлиану*), комментируя св. Кирилла,— это и означает для тела Господа нашего *не видети истления*, то есть не испытать полного разрушения благодаря чуду, которое подобает Богу и которое произошло в воскресении».

Слова о том, что тело Христово не испытало «полного разрушения» и именно в этом состоит исполнение псаломского пророчества о том, чтобы Мессии *не видети истления*, будут впоследствии повторять и севириане, и халкидониты. Но это был не столько ответ на стоявший изначально вопрос, сколько уточнение вопроса. Ведь оставалось по-прежнему неясным, до какой степени «разрушение» все-таки имело место, и какова была его причина. Констатация же того факта, что тело Христово избежало обычного разложения трупа, была все-таки тривиальной.

4.2.1 *Особенность позиции Севира по отношению к его предшественникам*

Более понятной специфика позиции Севира становится из его возражений Юлиану. Одно из главных возражений—понимание Юлианом «единосущности нам» Христа по плоти: Севир не принимает тезиса Юлиана о том, что способность что-либо невольно претерпевать по плоти (страдательная способность, τὸ παθητικόν, частным случаем которой является способность к тлению)

не должна приниматься во внимание при определении «единосущности нам». Именно в связи с этим тезисом он даже упрекает своего оппонента в том, что тот «с трудом соглашается признавать пресвятое тело Господа нашего единосущным с нашим»,—и напоминает, что Юлиан пытался минимизировать значение этого выражения, ссылаясь на то, что его нет в Писании.

Действительно, Юлиан отказывался принимать севирианскую трактовку «единосущия нам» (мы будем цитировать его по Севиру, *Contra Additiones Juliani*, 25, с обратным переводом основных терминов с сирийского на греческий):

Мы говорим слова «единосущный нам», не имея в виду страдательную способность, но имея в виду, что оно (тело Логоса) принадлежит той же сущности (οὐσία), (что и наше тело,) поскольку, будучи бесстрастным (т.е. не имеющим страдательной способности) и нетленным, оно все-таки было нам единосущно, поскольку оно принадлежало той же самой природе (φύσις). Ибо оно (тело Логоса) еще не становится другой сущности только потому, что Он (Логос) пострадал добровольно, а мы страдаем невольно.

Возражения Севира на этот тезис Юлиана как раз и показывают, в чем Сефир допустил инновацию по отношению к Преданию: Сефир возвел страдательную способность, тление (в самом общем смысле этого слова) в *необходимый* признак человеческой природы.

Вербально Сефир в этом утверждении недалеко ушел от Афанасия, но фактически здесь уже был серьезный разрыв со святоотеческой традицией.

Так, Афанасий говорил, что первые люди, до грехопадения, «по природе были тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Логоса, если бы пребыли добрыми» (*Слово о воплощении Бога Слова*, 5). Это было близко к языку Севира и заметно отличалось от языка апологетов II века, которые писали, что человек не был сотворен ни тленным, ни нетленным, ни смертным, ни бессмертным, но был сотворен посередине между тем и другим, чтобы свободно выбрать либо нетление по благодати Божией, либо тление и смерть вследствие лишения благодати (так, например, у Феофила Антиохийского, *Послание к Автолику*, 27; аналогичные места есть у Юстина Философа и Иринейя Лионского, см. особенно св. Иринейя *Против ере-*

сей III, 18, 1). Однако, по сути, согласие было у Афанасия с апологетами, а не у Севира с Афанасием.

Для Севира было принципиально важным—именно это ему инкриминировалось Юлианом—утвердить «невольность» наших страданий, саму нашу «страдательную способность» в качестве необходимого признака нашей природы, без наличия которого станет невозможно говорить о «единосущии нам» даже и плоти Христовой. У Афанасия такого учения не было. Так, о власти тления над человеческим родом, которая возникла после грехопадения прародителей, Афанасий пишет, что она стала «больше, чем по природе» (πλεῖον τοῦ κατὰ φύσιν); из контекста видно, что это «больше» как раз и заключалось в невозможности для людей противиться тлению собственными силами (*Слово о воплощении Бога Слова*, 5).

Если бы Сефир не уклонился от этого учения св. Афанасия, то он не мог бы ставить в вину Юлиану факт превосходства плоти Спасителя над той силой тления, которой люди стали подвластны лишь вследствие грехопадения.

Итак, особенность учения Севира по отношению к его предшественникам заключалась в определении тленности как свойства человеческой природы, то есть такого необходимого свойства, без которого человеческое нельзя считать человеческим, а плоть Христову—«единосущной нам».

4.2.2 Особенности позиции Юлиана по отношению к его предшественникам и последователям

Юлиан не ограничивался тем, что приписывал плоти Спасителя (а не только Его божеству) способность к победе над тлением. Он шел значительно дальше. По сути дела, он отрицал для плоти саму способность истлеть, признавая эмпирический факт разрушения тела Спасителя лишь в порядке особого чуда. Если у Севира (и халкидонитов) таким чудом, превосходящим собственные возможности плоти, было воскресение (см. соответствующую цитату из Севира в разделе 4.2: «...благодаря чуду, которое подобает Богу и которое произошло в *воскресении*»), то у Юлиана им становится, наоборот, смерть, тогда как воскресение оказывается для плоти не чудом, а закономерностью. Вот соответствующий тезис Юлиана, сохраненный Сефиром в качестве

VII пункта в специально составленном им списке юлиановых заблуждений:

Не будем говорить, что тело Господа нашего претерпело истление,— ни полностью, ни частично—но исповедуем, что от самого соединения оно было таким же, каким оно было после воскресения. Ибо как Он умер нас ради, так Он и воскрес нас ради—(и Его тело), не приобретая никакого приращения через воскресение, с того самого момента, как оно соединилась с Богом Логосом, было одинаково нетленно и свято и животворяще, согласно речению святых отцов.

Различение между «полным» и «частичным» истлением тела Христова, сделанное специально, чтобы затем отрицать возможность как одного, так и другого,—это, разумеется, выпад против Севира.

«От самого соединения» (ἐξ αὐτῆς ἐνώσεως—это выражение сохранилось во многих источниках на греческом языке)—ключевой термин процитированного тезиса. Юлиан, а за ним и все юлианиты, как бы ни отличалось потом их учение от первоначального юлианизма Юлиана, считали победу над тлением не совершенной когда-либо в земной жизни Христа, а заранее заданной в сам момент воплощения Логоса.

Во всех этих рассуждениях церковное Предание в лице Афанасия, Кирилла, да и других отцов, было, скорее всего, не на стороне Юлиана. Форсированные интерпретации богословских авторитетов в богословской полемике возможны, но это выглядит убедительно лишь тогда, когда это оправдано более очевидными, чем у противников, интерпретациями каких-то других, не менее важных текстов. Так было и в случае Юлиана.

Сила его аргумента в пользу нетления тела Христова «от самого соединения» (божества и человечества) заключалась в возможности сделать самый прямолинейный вывод из Нового Завета, где (в Послании к Евреям, 4, 15) было сказано, что Христос стал человеком во всем, «кроме греха».

В той, общей для Юлиана, Севира и всего церковного Предания системе рассуждений, в которой смерть и тление считаются последствиями греха, наиболее очевидным оказывался вывод Юлиана—о том, что, коль скоро Христос не был запятнан грехом, то и закону тления Он никоим образом не мог подлежать.

В этом заключалась особенность учения Юлиана по отношению к его последователям: нетление тела Христова объяс-

няется безгрешностью Христа, а не фактом соединения плоти Христовой с божеством.

Тление оказывается законом только для тех, кто греху повинен. Здесь Юлиан оказался заложником той простоты, с которой он сделал вывод об абсолютной непричастности Христа закону тления. А именно, с такой же—симметричной—простотой ему приходится объяснить эмпирический факт подвластности тлению всего рода человеческого не просто последствиями греха прародителей (как это объяснялось в церковном Предании), и, тем более, не тленностью как особым свойством человеческой природы (как это стал утверждать Сефир), а греховностью каждого человека с момента зачатия.

Действительно, если Христос нетленен с момента зачатия («от самого соединения») *потому что безгрешен*, то все те, кто тленны с момента зачатия, оказываются и греховными тоже с момента зачатия. Иными словами, свойством человеческой природы оказывается грех, коль скоро он передается по наследству. А это уже создавало реальные проблемы с «единосущностью нам»: ведь если наше естество, по Юлиану, греховно от рождения и даже от зачатия, а человечество Христа, по тому же Юлиану, таковым не является, то принадлежность этого человечества Христа нашему естеству становится, мягко говоря, далеко не очевидной.

Это самый слабый пункт учения Юлиана. Уже в 540-е гг. среди юлианитов стали преобладать учения, которые не придерживались этого пункта, а просто учили о нетлении «от самого соединения» по причине такого рода соединения человечества с божеством. После VI века о юлианитах, которые исповедовали бы это учение Юлиана, вообще перестает быть слышно.

Итак, особенность учения Юлиана по отношению к его предшественникам заключалась в определении греха прародителей как свойства человеческой природы, хотя и не воспринятого Христом. Это учение создавало трудности как с определением человечества Христа как «единосущного нам», так и вообще с восточной церковной традицией, где представления о наследуемости греха не существовало: грех всегда понимался как нечто личное и поэтому не способное передаваться по наследству (мы еще остановимся на этом вопросе; см. раздел 4.3).

Этим и объяснялась крайняя недолговечность «авторской модели» юлианизма, хотя сама интуиция юлианизма—исповедание

нетления тела Христова «от самого соединения»—еще обещала быть весьма и весьма плодотворной.

Впрочем, и «авторская модель» севирианства была столь же недолговечной, так как и у Севира нашлись такие особенности учения, которые не могли быть восприняты его последователями.

4.2.3 Особенности позиции Севира по отношению к его последователям

Севирианская позиция в споре о нетлении будет претерпевать колебания в течение VI века, пока постепенно ее крайности не будут преодолены средневековым монофизитским богословием.

Догмат «единосущия нам» тела Христова при возведении тленности в ранг неотъемлемой принадлежности человеческой природы требовал однозначных выводов о действительной, а не только потенциальной тленности плоти Христа. Это отбрасывало севириан к несторианству, если не дальше, и делало обоснованной их кличку, придуманную противниками,—«танатолатры» («смертепоклонники»).

4.2.3.1 Учение Севира о смерти Христа и Евхаристии: возврат к несторианству

Если у несториан как тело Христово, так и человеческая душа Христа исключались из ипостаси Логоса потому, что они принадлежали другой ипостаси, от Логоса отличной, то у севириан стало исключаться из ипостаси Логоса только тело Христово, и только до воскресения. **Севирианские представления о теле Христовом до воскресения совпали с несторианскими.**

Если из уже цитировавшейся фразы Юлиана о плоти Христовой, что она «...не приобретала никакого приращения через воскресение, (но) с того самого момента, как она соединилась с Богом Логосом, была одинаково нетленна и свята и животворяща», исключить слово «нетленна», то всё остальное будет общецерковным учением, которое не принималось только несторианами.

Только у несториан плоть (точнее, человечество в целом, тело и душа) Христова постепенно возрастала в степени обожения,

получая «приращение» на разных этапах земной жизни Христа, и, что особенно характерно, только у несториан плоть Христова прежде воскресения не считалась «животворящей». Как это ни парадоксально звучит, Севир сознательно последовал несторианской традиции, которая, впрочем, была глубоко укорененной в антиохийском богословии еще IV века.

Вопрос об отношении к телу Христа до воскресения в христианстве всегда носил вполне практический характер—поскольку из него следовало разное понимание Евхаристии (таинства предложения хлеба и вина в тело и кровь Христовы).

Согласно свидетельству Севира (*Contra Additiones Juliani*), Юлиан распространял про него в Александрии слухи, будто бы он учит, что «божественное тело, освященное на святых престолах, и чаша Завета суть ястие и питие истления». Это было доведенное до абсурда (как неизбежного логического следствия) реальное учение Севира о Евхаристии, известное нам, например, из послания Севира некоему пресвитеру Виктору (большой фрагмент его дошел в переводе на сирийский).

В этом письме, вполне традиционно описывая свойства евхаристического хлеба как тела Христова, Севир делает примечательную оговорку: «это тело Того, Кто воскрес». Такая оговорка имеет смысл только тогда, когда воскресшее тело Христа отличают от еще не воскресшего. Понятно, что в перспективе учения Юлиана подобное различие становилось особенно непереносимым, но его не могло быть и в традиционном восточно-христианском богословии—за единственным исключением несторианского и антиохийского IV века.

Обычно все христианские толкования литургии (того богослужения, в ходе которого происходит предложение хлеба и вина в тело и кровь Христовы) сходились на том, что молитва освящения Святых Даров (главная молитва, когда и происходит предложение) соответствует закланию жертвенного Агнца—смерти Христа. Моменту воскресения в этом литургическом символизме соответствует причащение священнослужителей и всех верующих. Легко видеть, что такой литургический символизм является исконным и восходит к литургическому символизму жертвоприношений Ветхого Завета: принесение животного в жертву—это его заклание, да и последующее поедание жертвы возможно именно с закланным, а не с ожившим (воскресшим) животным.

Только в антиохийских толкованиях литургии от этой традиции было сделано радикальное отступление (причины или хотя бы истоки которого остаются пока неизученными). В толкованиях литургии, написанных Феодором Мопсуестийским, а также авторитетнейшим несторианским богословом Нарсаем (начало V в.—502 г., писал на сирийском), молитва освящения Святых Даров толкуется как воскресение, причастие, таким образом, происходит именно воскресшим телом Христа. Подобная перестановка в толковании литургии могла быть оправдана только одним: неверием в полноту обожения невоскресшей плоти Христовой.

Для несториан и уже для Феодора Мопсуестийского всё было последовательно. Как писал Феодор в одном из тех сочинений, за которые был предан анафеме на Пятом Вселенском соборе (*Толкование Никейского Символа веры*), Христос «вкусил смерть вне божества», так как Бог не мог бы пострадать, «...но Бог Его воскресил бессмертным и нетленным для спасения тех <...>, кто будет Ему причащаться».

Разумеется, Севир подобных слов написать не мог, но то представление о Евхаристии, которое он разделял вместе с несторианами и которое неизбежно следовало из его представлений о тлении плоти Христовой, должно было привести дальше именно к такому выводу. Учение Севира неявно содержало в себе характерные представления несторианства, что и делало его неприемлемым для самих же севириан, которые в споре с юлианитами будут стараться найти другую позицию.

4.2.3.2. Учение о смерти Христа в латинской традиции двухсубъектной христологии

Насколько органично учение Севира о теле Христовом входило в несторианский контекст, дополнительно подтверждается сопоставлением с другой традицией двухсубъектной христологии, которая не имела прямой связи с традицией антиохийской. Речь идет о халкидонитской традиции латинского Запада*.

* Изучение этой традиции обычно велось в отрыве от восточного контекста, и потому редкие работы удовлетворяют современным научным требованиям. Обобщающего труда нет, но он готовится Т. Hainthaler и должен быть опубликован как GRILLMEIER II/5. Пока что остается актуальной работа: R. FAVRE, *Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum* // *Revue d'histoire ecclésiastique* 33 (1937) 687-724.

На латинском Западе только у св. папы Римского Льва Великого (о нем см. выше, гл. 2.2) появляется отчетливое исповедание пребывания божества в мертвом теле Христа: разлучение человеческой души Христа с Его человеческим телом не могло повлиять на пребывание божества как в душе, так и в теле; Христос умер по человечеству, но не развоплотился. (См., например, два Слова на воскресение Господне—Беседы 71 и 72). Прежде св. Льва общим мнением западных церковных авторитетов было временное развоплощение—отступление божества не от души, но от тела Христа во время смерти.

Так, в 426 г. все епископы западной Африки, включая Августина Иппонского (354–430), подписали на Карфагенском соборе *Томос исправления (Libellus emendationis seu retractionis)* Лепория, где прямо выражено то самое учение, которые мы видели у Севира (отступление божества от тела, хотя и не от души Спасителя):

...при крестной смерти земное тело было, по необходимости, на время оставлено Богом, и не только Богом, но даже и собственной душой, которая была соединена с Богом.

Монах Лепорий, автор этого текста, был чуть ранее отлучен от Церкви своим епископом в Марселе за воззрения, которые через несколько лет будут названы несторианскими. Лепорий отправился искать защиты к Августину в Африку, и Августин привел его к покаянию в основных заблуждениях, свидетельством чего стал только что процитированный документ. Однако, как видно из нашей цитаты, документ свидетельствует о достаточно несторианском мышлении самого Августина и находившихся под его влиянием африканских епископов.

Впоследствии на латинском Западе победит учение Августина, а не святого папы Римского Льва. В эпоху высокой схоластики это приведет к созданию весьма сложных теорий относительно Евхаристии и еще заметнее проявится в изобразительном искусстве.

Разное представление о мертвом теле Христа во гробе окажется одним из самых фундаментальных различий между православием и католичеством. Эта тема будет затронута в дискуссии 1054 г. между преп. Никитой Стифатом и кардиналом Гумбертом, в итоге которой Константинополь и Рим обменяются анафемами. Тогда одним из спорных пунктов стал византийский обычай

«теплоты»—добавления горячей воды в евхаристическую чашу непосредственно перед причастием. Св. Никита объяснял, что это делается в ознаменование теплоты Святого Духа, не покинувшей тело Христа во гробе. Понятно, что это объяснение не могло быть принято Гумбертом.

Своеобразной кульминацией латинского (уже католического) представления о смерти Христа стала картина Гольбейна Младшего «Мертвый Христос» (1521). В 1867 г. эту картину в музее Базеля увидел Ф. М. Достоевский, который был глубоко ею потрясен и поставил ее в центр богословской концепции своего романа «Идиот» (1867–1868) в качестве главного аргумента со стороны атеизма. «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть!»—воскицает в романе князь Мышкин. «Пропадает и то,»—неожиданно подтвердил вдруг Рогожин».

Вспомнив картину Гольбейна, стоит заново прослушать православное пасхальное песнопение: *Яко живоносец, яко рая краснейший, воистинну и чертога всякаго царскаго показася светлейший, Христе, гроб Твой, источник нашего воскресения* («Потому что несущий в себе жизнь и потому что прекраснейший рая, воистину светлее всякого царского чертога явился нам, Христе, гроб Твой, (который и есть) источник нашего воскресения»). Гроб, который несет в себе жизнь и воскресение—это не тот гроб, в котором положено тело, изображенное Гольбейном.

Мы получили пока первую иллюстрацию того, что спор между Севиром и Юлианом коснулся концепций, фундаментальных для всей восточно-христианской богословской мысли и едва ли не для всей восточно-христианской цивилизации. История этого спора позволяет понять, как происходило закрепление восточно-христианской мысли на основаниях, которые никогда уже не позволили ей соединиться с западной. Отношение к мертвому телу Христа—не единственная и даже, вероятно, не самая главная из таких иллюстраций. Вскоре нам предстоит обратиться к еще одной, еще более важной (раздел 4.3).

4.2.3.3 *Севириане в поисках выхода из логических тупиков учения Севира*

Состояние доступных сегодня источников таково, что вслед за VI веком в истории севирианского богословия наступает провал

до X века. В промежутке оказываются «темные века», когда наше знание монофизитского (особенно севирианского) богословия очень отрывочно. Мы знаем, что это было насыщенное время—противостояний и уний то с халкидонитами, то с юлианитами разных толков,—но именно севирианская традиция оказалась за эти 400 лет хуже всего документированной, поэтому неудивительно, что, если в VI веке севирианское богословие представляет собой довольно смутную картину, то в X веке о многих неразрешимых проблемах севирианского богословия удалось благополучно забыть.

В VI веке под напором юлианитской критики севирианам пришлось сделать из учения Севира такие выводы, которых, насколько можно судить, сам Севир сделать не успел, но которые логически следовали из его учения и создавали для этого учения не менее сложные, чем в случае Юлиана, проблемы с исповеданием человечества Христа «единосущным нам». К концу этого столетия севириане начали отрицать, что во Христе восстанавливается то состояние человеческой природы, которое было у нее во Адаме до грехопадения. Об этом говорится в анонимном севирианском антиюлианитском трактате, дошедшем в переводе на сирийский (ed. R. Draguet // *Le Muséon* 44 (1931) 299):

...если бы Господь наш воспринял то бесстрастное (не имеющее страдательной способности) тело, которое имел Адам, и дал нам его (это тело) бесстрастие (неспособность к страданию), то мы были бы, в таком случае, сынами Адамовыми, а не сынами Божиими.

Традиционное учение о обожении предполагало, что сынами Божиими мы становимся, не переставая быть сынами Адамовыми. Автора процитированного текста это не устраивает, и он прямо объясняет, почему: потому что Господь не мог воспринять бесстрастное (и нетленное) тело Адама до грехопадения. Разумеется, это «не мог» имеет смысл только в перспективе учения Севира: ведь Христос по плоти «единосущен нам», а тление необходимо присуще нашей сущности; про Адама до грехопадения известно, что он был нетленным; следовательно, тело Христово не может быть телом Адама.

Такое рассуждение позволяет удержать Христа в рамках «единосущия нам» по плоти. Но какой ценой?—Ценой отказа от «единосущия нам» не кого иного, как нашего родоначальника. Бог

остаётся единосущным человеку по плоти, зато человек перестает быть единосущным самому себе. Вероятно, даже для севириан это оказалось чересчур.

Никаких следов подобных мнений Севира, да и вообще его учения о тлении как необходимо присущем человеческой природе, в севирианстве X века не остаётся. Об этом можно судить с большой степенью уверенности, так как в двух тогдашних независимых регионах, где преобладало севирианство, в Сирии и Египте (к тому времени уже арабоязычных), было по одному очень авторитетному богослову, каждый из которых оставил высказывания о соединении мертвого тела Христа с божеством.

Так, в Сирии Яхья ибн-Ади (893–974), отвечая на вопрос, умер Христос или не умер, говорит, что, в одном смысле, Он умер, так как разделение души и тела в Нем произошло, но, в другом—не умер, так как божество осталось соединённым и с душой, и с телом,—а «...там, где находится божество,—смерть не обладает и тление не происходит, но напротив: где божественность, там, необходимо, и божественная жизнь, которая превыше и возвышеннее душевной» (ed. E. Platti // *After Chalcedon*, 255–262). Здесь мы видим возвращение к учению, общему для монофизитов времен Филоксена Маббогского и византийской патристики.

В Египте другой учитель севириан, Савир ибн-аль-Мукаффа (ок. 915—ок. 1000) и вовсе употребляет формулы, достойные Юлиана, хотя не менее свойственные и православной византийской традиции, которая в XI–XII вв. акцентирует ту же самую точку зрения в своей полемике против Рима. Объясняя, почему через полтора часа после смерти Христа из Его тела *изыде кровь и вода* (Ин. 19, 34), хотя по естественным законам кровь из трупа не вытекает, Севир объясняет, что это произошло потому, что «...Его смерть не происходила из необходимости, как наша. <...> Он уверил нас, что Он не был побежден смертью, вследствие пересыхания крови, но что (Он умер) по Своей воле и по Своей власти» (ed. G. Troupeau // *After Chalcedon*, 371–380). Нет уверенности, что на фразеологию этого отрывка («по Своей воле и по Своей власти») не повлияли унии, когда-то имевшие место между севирианами и юлианитами Египта, но, как бы то ни было, понимать эти слова в юлианитском смысле нет никакой нужды. Они вполне бы подошли для пояснения смысла нового иконографического канона Распятия, распространяющегося в православной Византии с XI века, где кровь из

прободенного ребра Спасителя изображается, для пущей наглядности, в виде фонтанчика*.

Итак, хотя подробности перипетий севирианского учения о теле Христовом остаются для нас неизвестными, мы имеем все основания заключить о том, что специфическое понимание человеческой природы, разработанное Севиром, было его последователями оставлено. Поздние севириане перестали рассматривать тление как необходимую принадлежность человеческой природы и таким образом избежали выводов о неполноте обожения мертвого тела Христа и об исключении первозданного Адама из общей человеческой природы.

Точно так же, о чем уже было упомянуто, юлианиты отказались от воззрения Юлиана относительно наследуемого греха как необходимой принадлежности человеческой природы. Если для этого им придется выдвинуть еще более радикальные взгляды в области христологии (о чем см. ниже, раздел 4.4), то это лишний раз свидетельствует об устойчивости восточно-христианской антропологической традиции, общей для всех конфессий (монофизитов, халкидонитов, несториан), согласно которой ни грех, ни тление (смерть) не являются необходимой принадлежностью человеческой природы, а только могут привноситься в нее извне, так и не становясь ее необходимым отличительным признаком.

4.3 Четыре антропологические модели и пять сотириологий: Юлиан, Августин, Севир, Пелагий и традиция восточной патристики

Убедившись, насколько важны могут быть различные представления о человеческой природе для развития богословской мысли и для всей культуры в целом, мы должны, наконец, подробнее остановиться на тех разногласиях, которые возникли в этой сфере между восточной и западной христианскими традициями. Как мы видели, разные представления на уровне антропологии—а таковыми являются представления о принадлежности или непринадлежности человеческой природе наследственного греха и тления

* L. H. GRONDIJS, *L'icongraphie byzantine du Crucifié mort sur la Croix*. 2me éd. (Bruxelles, 1947).

(смерти)—определяют не только разное отношение к человеку, но и разные требования к христологическим теориям.—Вполне естественно, что «механизм» спасения рода человеческого, объяснением которого занимается христология, будет разным в зависимости от того, что именно представляет собой подлежащее спасению человечество.

На Западе в VI веке было широко распространено, хотя и не было общепринятым, учение о том, что в человеческую природу необходимым образом входят и наследуемый грех (так называемый «первородный грех»), и тление. Это учение традиционно выражалось в том или ином понимании (и часто—переводе) фразы апостола Павла, которую в греческом оригинале можно понимать по-разному: то ли «все согрешили» в «Адаме», то ли «в смерти» (Рим. 5, 12)*. Впрочем, всегда был важен не столько буквальный смысл этой фразы, сколько ее содержание: передается ли нам по наследству от Адама его грех или же только последствие греха—смертность?

Греческие отцы, независимо от их разногласий по другим вопросам, сходились на том, что наследуемого греха не бывает, а от Адама мы наследуем только смерть, которая затем уже делает склонным ко греху каждого человека индивидуально (на это особое внимание обратил И. Мейендорф). Так, Кирилл Александрийский и Феодорит Кирский в своих *Толкованиях на Послание к Римлянам* объясняют Рим. 5, 12 совершенно одинаково:

Кирилл Александрийский:

Множество людей стало греховными не потому, что они разделяли вину Адама—их ведь тогда еще не было,—а потому, что они были причастны к его природе, подпавшей закону греха. Значит, как в Адаме природа человека заболела тлением <...>, так во Христе она вновь обрела здравие.

Феодорит Кирский:

Все, происшедшие от него (Адама), получили в удел смертную природу; а такая природа имеет много потребностей: она нуждается в

* D. WEAVER, *From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis // St. Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983) 187–206; ИДЕМ, Parts 2–3: *The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries // St. Vladimir's Theological Quarterly* 29 (1985) 133–159, 231–257. См. также: МЕЙЕНДОРФ, *Византийское богословие*; МЕЙЕНДОРФ, *Палама* (ч. 2, гл. 6).

пище, питье, одеянии, домах и разных ремеслах. Эти потребности часто порождают безмерность страстей, а безмерность порождает грех. Поэтому Божественный апостол говорит, что поскольку Адам согрешил и стал через грех смертен, смерть и грех вошли в его племя. *Смерть, из-за которой все согрешили, перешла во всех человеков* (Рим. 5, 12). Действительно, ведь не из-за греха прародителя каждый из нас претерпевает закон смерти, а из-за собственного греха.

На Западе, особенно у Иеронима Стридонского и Августина Иппонского, закреплялось другое понимание Рим. 5, 12: в Адаме все согрешили в самом действительном смысле, и грех стал передаваться по наследству каждому человеку.

Еще более яркий пример—вопрос о крещении младенцев. Если считать, что младенцы рождаются с «первородным грехом», то и вопроса о их крещении быть не может, так как крещение превращается в необходимость. На Западе так и считали. Отсюда учение Августина о роде человеческом как «греховной массе» (*massa peccatum*), которая вся и автоматически двигается в ад, и только крещение дает некоторым шанс на другую судьбу. На Востоке о таком учении не было даже слышно, поэтому крещение во взрослом возрасте было в порядке вещей даже в христианских семьях, а надобность в крещении младенцев объяснялась совершенно иначе:

Если бы единственным смыслом крещения было оставление грехов, зачем бы тогда крестили новорожденных, которые еще не успели вкусить греха? Но <...> крещение есть обетование больших и совершеннейших даров. <...> оно есть образ будущего воскресения, причастие страстям Господним, участие в Его воскресении, риза спасения, одежда радования, облачение света или, скорее, сам свет.

Феодорит Кирский, *Справочник по еретическим басням*, V, 18

Можно понять удивление Рене Драге, когда он обнаружил у восточного автора—Юлиана Галикарнасского—августиново учение о наследуемом грехе, необходимо присущем человеческой природе. Впрочем, Юлиан не во всем совпадал с Августином, так как для него, в отличие от Августина, тление и смертность не являлись необходимо присущими человеческой природе. В трактовке тления как признака человеческой природы с Августином совпал Севир, но для Севира, в отличие от Августина, это не было выводом из учения о наследуемом грехе, которого Севир, разумеется, не разделял.

Три антропологических теории—Юлиана, Августина и Севира—удобно представить графически на нижеследующей схеме (рис. 1).

Здесь кругами обозначены свойства (грех и тление), усваиваемые человеческой природе. Юлиан и Сеvir усваивали только одно из этих свойств, а традиция Августина (не с него начавшаяся на латинском Западе, но с ним укрепившаяся)—оба. За пределами этих трех учений оказывается всё восточно-христианское богословие, а также та западная традиция, которая была с ним согласна: в этой антропологии человеческой природе не приписывался ни грех, ни смерть. Этой же восточно-христианской антропологии следовал главный оппонент Августина, в спорах против которого и созрело Августиново понимание «первородного греха»,—Пелагий († после 418 г.).



Рис. 1

В спорах, вызванных на латинском Западе учением Пелагия (осужденного вместе с Несторием на Третьем Вселенском соборе в 431 г.), выявилось не две доктринальные позиции, а три, и только третья из них—не Пелагия, но и не Августина, а преп. Иоанна Кассиана (ок. 360–430/435),—совпадала с общим для всего христианского Востока учением.

Августин учил о необходимости для спасения благодати Божией, и в этом он не отличался ни от Иоанна Кассиана, ни от восточно-христианской традиции. Действительно, с точки зрения этой традиции мнение Пелагия о возможности спастись собственными силами человека было еретичным. Однако, то обоснование, которое подводил под православное учение Августин, не могло быть одобрено таким учеником восточных отцов, каким был Иоанн Кассиан.

С точки зрения Августина, так называемый «первородный грех», присущий каждому человеку, делает его заранее обреченным на погибель, и только особая милость Божия—«благодать»—избавляет некоторых людей от вечной гибели. При этом получается, что воля самих людей не может повлиять на выбор Божий. Учение кальвинистов (XVI в.) об изначальной предназначенности одних людей к гибели, а других ко спасению почерпнуто прямо из Августина. Восточная Церковь никогда не одобряла подобных идей, да и в Западной Церкви августинизм победил далеко не сразу.

Иоанн Кассиан (в своем трактате *О воплощении Бога* и в *Собеседованиях*, XV) выдвигает совершенно иное понимание свободы воли и благодати—такое понимание, которое на христианском Востоке никогда не вызывало споров. За человеческой свободной волей не только признается способность самостоятельного, а не вынужденного «благодатью» стремления к добру, но сама эта способность понимается как необходимое условие спасения данного конкретного человека. Само собой разумеется, что о предопределении одних людей к спасению, а других к гибели речи идти не может. С Пелагием Иоанна Кассиана сближало то, что оба признавали *необходимость* участия свободной воли человека в его спасении, и оба не признавали «первородного греха», который, якобы, придает всем людям с момента рождения импульс движения к смерти, физической и духовной. С точки зрения сторонников Августина, Иоанн Кассиан был наполовину пелагианином. Один из них, Проспер Аквитанский (ок. 390—после 455) написал против св. Иоанна книгу *Против Собеседователя* (то есть автора *Собеседований* с монахами из египетской пустыни, в которой Иоанн излагает их аскетическое учение и, в частности, учение о необходимости свободной воли для спасения). В VI веке традиция Иоанна Кассиана была еще чрезвычайно сильна, особенно благодаря расцвету преемственно с ним связанного монашества на территории современных Швейцарии и Франции, а традиция августинизма еще не успела завоевать Запад.

У Иоанна Кассиана и у всех восточных отцов были свои претензии к Пелагию, и не случайно Пелагия осудили заодно с Несторием. Исторически пелагианство и несторианство состояли в близком родстве, хотя Пелагий был кельтским монахом, то есть уроженцем

крайнего запада Римской империи. Однако, у Пелагия был учитель—некий более ниоткуда не известный Руфин Сириец,—который, в свою очередь был учеником Феодора Мопсуестийского и, значит, соучеником Нестория.

Принадлежность Пелагия к школе Феодора Мопсуестийского гарантировала его согласие с общей для христианского Востока антропологией—представлением о грехе и тлении как о чем-то, что не входит в человеческую природу. Но одинаковые антропологические воззрения вполне совместимы с разномыслием чисто богословским—как это и оказалось в случае Пелагия.

В данном случае на первом плане было расхождение в области сотириологии (учении о спасении), но Иоанн Кассиан (в сочинении *О воплощении*) и отцы Третьего Вселенского собора увидели за ним и христологическую ересь, то же самое несторианство. Принципиальная возможность для человека исправиться, опираясь только на силы собственной природы, предполагала ненужность реального соединения со Христом. Действительно, значение воплощения, согласно Пелагию, сводилось к «примеру» (*exemplum*) и «учению» (*doctrina*). Пелагианская сотириология могла вполне естественно произрасти там, где воплощение Христово понималось как внешнее соединение человечества и божества, без образования ими общего онтологического единства (как бы ни называть это единство—единой ипостасью или единой природой).

Итак, к VI веку христианской мыслью были пройдены все логически допустимые трактовки зависимости (или независимости) человеческой природы от греха и тления (смерти). Их было четыре, причем две из них—Севира и Юлиана—сыграли роль живущих очень короткое время нестабильных радикалов, образующихся в химических реакциях, а две другие—исконная патристическая традиция и набравший на Западе силу августинизм—в значительной степени предопределяют будущие богословские и культурные расхождения между христианскими Востоком и Западом.

Кратковременность жизни концепций-«радикалов» отнюдь не приводит к выводу о ненужности их изучения,—она только делает их более трудноуловимыми, а процесс изучения более трудоемким. Но такие усилия себя оправдывают. Те концепции в области богословия и философии, которые существуют веками

и приковывают к себе первоочередное внимание ученых, сами появились в результате каких-то процессов развития идей, которые, как всякие процессы, имеют свою кинетику. А изучение кинетики процесса требует его постадийного рассмотрения, с анализом нестабильных радикалов, образующихся на промежуточных стадиях.

4.4 Севирианство и юлианизм после взаимной полемики

Юлианиты очень быстро забыли про теории Юлиана о наследуемом грехе и стали обосновывать свой главный тезис—о нетленности «от самого соединения»—без ссылок на антропологию, а только из богословских соображений. Юлианизм Юлиана отмирал столь естественно, что это даже не вызвало специальных расколов на догматической почве. Впрочем, столь же естественной смертью умирало и севирианство Севира.

По свидетельству ересиологических трактатов, описывающих ситуацию VI и VII веков, главным отличием между севирианами и юлианитами стало признание (первыми) или отрицание (вторыми) «различия» (διαφορά) между божеством и человечеством во Христе. Под «различием» тут понимаются те особенности данной природы, которые отличают ее от других природ. Это был еще один важный термин, заимствованный из философии Аристотеля,—той ее редакции, которая была канонизирована в Александрийской неоплатонистической школе толкования Аристотеля, где частью Аристотелевского *Органона* стала *Исагога* Порфирия (διαφορά—одно из пяти понятий, определения которых даны в *Исагоге*).

4.4.1 Трансформация севирианства;

Пров и Иоанн Барбур

В спорах с юлианитами севириане середины VI века были вынуждены четко сформулировать ту истину, которая и раньше содержалась в их учении, хотя и не была так четко акцентирована: «единая природа Бога Слова воплощенная» во Христе, несмотря на то, что ее, согласно общей монофизитской доктрине, нельзя отождествить с человеческой природой, содержит все те

необходимые признаки, которыми человеческая природа отличается от любой другой.

Это учение открывало севирианство для критики с халкидонитской стороны и очень ослабляло его позиции перед халкидонизмом образца Пятого Вселенского собора. На апогее этого кризиса два видных богослова севириан, софист Пров и архимандрит Иоанн Барбур, присоединились к халкидонитам и превратились в главных и, вероятно, самых компетентных обличителей севирианства. Севириане осудили их в 584/585 г. на своем соборе в Губба Барраие (деревня под Антиохией, превращенная в резиденцию монофизитского патриарха Антиохийского, которому было запрещено жить в самом городе), а в 590-е оба осужденных примкнули к халкидонитам. Общий смысл многочисленных аргументов Прова и Иоанна против монофизитского тезиса об «одной природе» сводится к тому, что, признавая во Христе природные отличия человеческой природы, мы, тем самым, признаем, что носитель этих отличий является человеческой природой. Но в то же время мы признаем во Христе и божественную природу. Поэтому необходимо признавать две природы во Христе*.

Это было безупречное рассуждение, но только в пределах логики Аристотеля, поэтому оно действовало на многих, но далеко не на всех. В пределах другой логики, более общей, где действует принцип дополнительности, всегда можно было сказать, что одна природа (божественная «единая природа Бога Слова») принимает на себя природные особенности другой природы (человеческой), оставаясь при этом собой. Конечно, рассуждение такого типа в богословской полемике всегда проигрышно по причине своей неочевидности, и поэтому в спорах VI века халкидониты получили преимущество. Однако, в спорах IX века всё поменяется местами: тогда уже сторонникам православного иконопочитания придется доказывать, что, признавая во Христе ипостасные особенности человека Иисуса, они все-таки усваивают их непосредственно ипостаси Логоса, а поэтому не вводят отдельную человеческую ипостась и не впадают в несторианство. Севирианское учение о единой *природе* Логоса, взявшей

* К.-Н. УТНЕМАНН, Probas // *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* / Hrsg. T. Bautz. Bd. VII. Nordhausen, 1994. Sp. 968–976. (Здесь полная библиография сохранившихся произведений).

на себя *природные* особенности человечества, было построено на той же самой логике, что и халкидонитское учение о единой *ипостаси* Логоса, взявшей на себя ипостасные особенности Иисуса. Недаром в IX веке защитники иконопочитания проявляли такой интерес к богословским спорам VI века (так что некоторые сочинения этого времени известны нам только через их цитаты и пересказы). Поэтому нельзя преувеличивать значение логики, хотя бы и учитывающей принцип дополнительности, в богословской полемике: основное содержание этой полемики берется не из логических рассуждений, а извне, и логическим аппаратом лишь обрабатывается.

Итак, полемика против юлианизма не привела к сокрушению севирианства, но существенно сблизила севирианские позиции с халкидонитскими.

4.4.2 Трансформация юлианизма; актистизм

Обратимся теперь к юлианизму. Вряд ли из аутентичного учения Юлиана (хотя мы должны делать скидку на наше слишком фрагментарное представление об этом учении) можно было сделать прямой вывод об уничтожении «от самого соединения» вообще всех различий между божеством и человечеством во Христе—несмотря даже на то, что Юлиан отрицал во Христе важнейшее (согласно его антропологии) из этих различий, грех. Но такой вывод сделали его последователи.

В VI веке юлианизм представлен то ли двумя, то ли тремя направлениями. Одно из них—аутентичный юлианизм Юлиана (исчезающий не позднее, чем в VII столетии), другое—актистизм, о котором мы будем сейчас говорить, а еще одно—то ли очередной короткоживущий «радикал» (какое-то отрицание севирианского «различия» божества и человечества во Христе, но без выводов актистизма), то ли просто «обман зрения» ересиологов VI века, упоминающих об этой секте. (Не надо думать, что современникам было намного легче, чем нам, разбираться во всем этом бесконечном дроблении монофизитов).

Юлианитов, придерживавшихся аутентичного учения Юлиана, стали называть «диафоритами» (то есть признающими «различие»—*διαφορά*—божества и человечества во Христе).

В 581 г. основная часть юлианитов Египта объединилась с севирианами. К сожалению, мы знаем об этом событии только из

сообщений историков, которые не сохранили подлинных документов процесса объединения, поэтому догматическая сторона этого процесса остается неизвестной. Логично предположить, что объединиться с севирианами могли только последователи учения самого Юлиана, но не крайние юлианиты-актиститы; напротив, возникновение мощного раскола в юлианитской среде должно было оказать давление на остальных, более традиционных, в пользу их сближения с севирианами.

Из всех направлений юлианизма самым конкурентоспособным оказалось то, которое противники стали называть «актистизмом».

Актистизм* отказывается от антропологической аргументации Юлиана, избегая тем самым логических тупиков первоначального юлианизма. Вместо этого в актистизме происходит радикализация богословского учения: тело Христово объявляется «от самого соединения» не только нетленным, но и нетварным; отсюда и название, данное последователям этого учения,—«актиститы» (ἀκτιστῆται—«нетварники»).

Актиститам очень мешало то, что в истории Церкви уже были учения, объявлявшие тело Христово нетварным (заодно и неопишуемым, нетленным и т. д.), причем об этих учениях прекрасно все помнили. Это были гностики и манихеи. Из эмпирической реальности VI века гностики давно исчезли, а борьба с манихейством успела потерять остроту, но образы этих еретиков были теперь хрестоматийными, чтобы не сказать эпическими. Наличие в массовом сознании подобных образов делало неизбежным и вполне эффективным применение против актиститов классического приема информационной войны—представление их в виде новой разновидности старого и общеизвестного (даже мифологизированного в массовом сознании) зла. Поэтому нередко мы встречаем в средневековых источниках слова «манихеи» и «фантазиасты» (исконно это название относилось к гностикам, которые считали тело Христа лишь видимостью), когда на самом деле подразумеваются актиститы.

Но и актиститам было чем за себя постоять, причем не только в конкурентной борьбе юлианистских групп.

* По общей истории актистизма см.: В. М. ЛУРЬЕ, Авва Георгий из Саглы и история юлианизма в Эфиопии // *Христианский Восток* 1 (7) (1999) 317–358, где и дальнейшая библиография.

В действительности их учение не имело ничего общего с гностицизмом и манихейством, поскольку и актиститы утверждали совершенную реальность плоти Христа, равно как и «единосущность нам» Христа по плоти. «Неописуемость» (то есть неограниченность в пространстве) этой плоти была доказана самим же Христом, Который после воскресения проходил через закрытые двери. Особенность воззрения актиститов состояла лишь в свойственной юлианизму атрибуции этого свойства телу Христа с самого момента зачатия. Актиститы охотно признавали, что неописуемость плоти Христа является не природным ее свойством, а приобретенным в результате «соединения», тогда как по природе своей плоть Христа описуема,—и здесь их учение не отличалось ни от учения остальных монофизитов, ни от учения халкидонитов. Точно так же, как о неописуемости, актиститы рассуждали о нетварности: тело Христа—тварное по природе, но нетварное «от самого соединения».

Подробности бытия этой тварной природы после преложения в нетварное оставались в актистизме не «прописанными», но такого рода подробности—о бытии человечества *внутри* общей реальности соединения с божеством—были не в большей степени детализированы и у остальных монофизитов. Да и у самих халкидонитов, как покажет история уже через несколько лет, они были детализированы довольно слабо. Само по себе это не выглядело большим недостатком актиститской христологии, так как было заранее ясно, что основанная на принципе дополнительности логика позволит разработать систему, где тварное будет нетварным. (Например, в VII веке такую систему разработает халкидонит Максим Исповедник для своего учения о обожении человека).

Получалось, что в условиях середины VI века вряд ли могла найтись какая-либо односубъектная христологическая система, которая могла бы соперничать с актистизмом по внутренней стройности и логичности.

Логика актистизма сразу же начнет оказывать давление и на севириан, и на халкидонитов. Массовые переходы от севириан и халкидонитов к актиститам удавалось блокировать (и то с переменным успехом), благодаря упомянутому выше орудию информационной войны, да и внутренние неурядицы и расколы между актиститскими епископами замедляли распространение

актистизма. Но собственно для идей подобных барьеров не существовало, и поэтому актиститские идеи распространились гораздо шире актиститских сообществ. Об этом мы будем говорить в следующих разделах.

Впрочем, актиститские сообщества тоже распространялись довольно успешно, несмотря на явное противодействие имперских властей, которые оказывали умеренное покровительство только севирианам. Идейные центры актистизма формируются поначалу, в 540-е гг., в Месопотамии, где, впрочем, актиститам далеко до лидирующего положения даже среди монофизитов. У актиститов поначалу остается только один епископ Прокопий, который, несмотря на очень преклонный возраст, отказывается единолично рукополагать новую иерархию (единоличное рукоположение епископа противоречит апостольскому правилу 1, хотя и может быть оправдано исключительными обстоятельствами—невозможностью связаться с православными епископами из другой страны). После смерти Прокопия в 540-е гг. его приближенные рукополагают во епископа некоего Евтропия—причем используют для рукоположения все того же единственного Прокопия, но только мертвого, после чего живой Евтропий единолично рукополагает еще одного епископа, и они вдвоем рукополагают первую юлианитскую иерархию.

Рукоположение мертвой рукой было явлением до того экзотическим, что вызвало—не могло не вызвать—раскол среди юлианитов. Удивительно лишь то, что и Евтропиева иерархия имела большой успех—и в Месопотамии, и в Египте и в Аравии, где юлианиты добились господствующего положения в столице христианской Аравии городе Награн. После победы ислама в VII веке, когда Аравийский полуостров объявят священным, и христианам запретят там жить, весь город Награн переместится, сохраняя свое название, в Месопотамию, а за актиститами, особенно в пределах Арабского халифата, утвердится еще одно название—«награниты».

Но те актиститы, которые не признали Евтропия, нашли для себя еще лучший выход. Они отправились в Армению (которая одной частью входила в Иранскую империю, враждебную Византии, а другой была государством-сателлитом Ирана), где официальным вероисповеданием, принятым в 506 г. на Первом Двинском соборе, было монофизитство, с анафематствованием

Халкидона (Двин—столица тогдашней Армении, ныне на территории Турции). Рукоположенный армянскими епископами сирийский епископ Абд Ишо становится лидером, хотя и неформальным, Армянской церкви. В результате, Второй Двинский собор в 555 г. анафематствует Севира и принимает актиститскую христологию. Для Армянской церкви это оборачивается расколом с двумя другими церквями Кавказа, которые вместе с нею участвовали в Первом Двинском соборе,—Грузинской (она в 611 г. окончательно присоединится к Халкидонитам) и Албанской (территория современных Азербайджана и Нагорного Карабаха; эта церковь вернется в VII в. под армянское влияние и постепенно утратит собственный язык богослужения—расшифровка которого началась в 1999–2000 г., после открытия первой достаточно длинной рукописи на этом языке в 1994 г.*,—и административную независимость), а также расколом с некоторыми своими собственными епархиями. Как бы то ни было, актистизм остается в Армянской церкви господствующим исповеданием до 633 г., а после этого он будет составлять там сильнейшую оппозицию, время от времени приходящую к власти и всегда влияющую на власть. Когда, наконец, в 1965 г. Армянская церковь впервые подписала документ о единстве веры с другими монофизитскими церквями (севирианскими), она так и не исключила из своего официального догматического свода, *Книги посланий* (сформированного в VII веке), юлианитских тезисов Второго Двинского собора и анафематствований Севира Антиохийского.

С XIV века наблюдается мощное актиститское движение в Эфиопии, которое в XV веке на несколько десятков лет становится государственным вероисповеданием этой страны. На это время Эфиопия выходит из церковного подчинения коптской Александрии и имеет церковное общение только с Арменией, где у власти также юлианиты. Впрочем, с XVI в. и по XX в. юлианитские традиции в Эфиопии сохраняются только в оппозиционных церковных партиях, одна из которых лишь ненадолго приходила к власти в конце XIX века.

* Пока готовится издание текстов, найденных и идентифицированных Зазой Алексидзе в качестве албанских [Z. ALEKSIDZE, J.-P. MANÉ, J. GIPPERT, W. SCHULZE, *The Caucasian-Albanian Palimpsest from Mt. Sinai. Edition and Interpretation* (Turnhonti Brepols) (Monumenta Palaeographica Medii Aevi)], см. интернет-проект Грузинской Академии наук «Digitalization of the Albanian palimpsest manuscript from Mt. Sinai» (http://titus.fkidg1.uni_frankfurt.de/armazi/framee.htm).

Для позднесредневекового армянского и эфиопского юлианизма характерно забвение имени Юлиана. Видимо, тяжелые условия репрессий, перемежавшихся униями с севирианами, вынудили юлианитов отказаться от памяти своего учителя. Правда, анафематствованию Севира они остались верны, но в эфиопской ересиологии исторический Сефир «Антиохийский» превратился в легендарного еретика Севира «Индийского» (благо, эти слова в эфиопском пишутся очень похоже).

Таковы будут реалии средневекового христианства—с его оригенизмом без Оригена и юлианизмом без Юлиана.

Филиация юлианистских сект представлена на рис. 2.

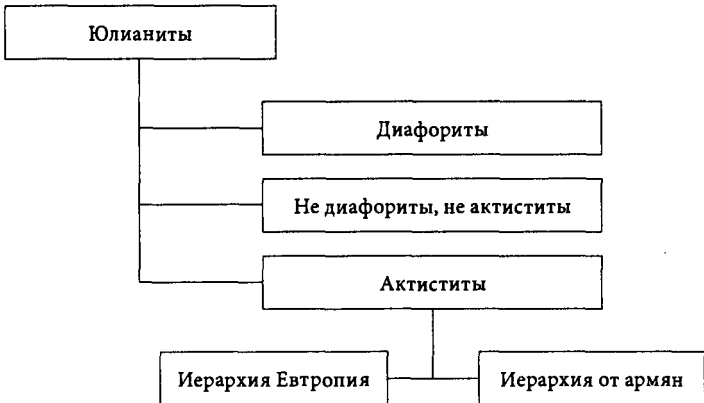


Рис. 2

4.5 Итоги антиюлианитской полемики для севириан и халкидонитов: усиление оригенистов

Развитие юлианизма и, в особенности, актистизма сделало не только для севириан, но и для халкидонитов наиболее актуальной полемику вдоль третьей из логических «осей»—о статусе тела Христа.

Обе конфессии оказались на какое-то время беззащитными перед убийственной силой актиститской логики. Им потребовалось срочно сформулировать собственное учение, альтерна-

тивное актистизму, но наготове такое учение было—как в лагере севириан, так и в лагере халкидонитов—только у оригенистов (тех самых оригенистов, что успели уже анафематствовать Оригена). Для севириан это предвещало новую фазу полемики о теле Христовом (и, разумеется, новые догматические разделения), а для халкидонитов—новую фазу полемики против оригенизма, которая едва не привела к еще одному крупному разделению, на сей раз уже среди тех, кто принял Пятый Вселенский собор.

Для севириан оригенизм с внутренне присущим ему стремлением к двухсубъектной христологии никогда не представлял такой же значительной опасности, как для халкидонитов. В севирианской среде двухсубъектность христологии могла быть только неявной (как это и произошло в случае Севира, когда тело Христово стало субъектом смерти отдельно от божества), но в халкидонитской среде даже после Пятого Вселенского собора сторонники двухсубъектной христологии составляли влиятельную оппозицию, и, хуже того, многие положения оригенистского богословия, избегнувшие анафемы на Пятом Вселенском соборе, продолжали свободно транслироваться в халкидонитской среде.

В халкидонитской среде монофизитские споры о нетлении отзывались активизацией оригенистов. Вторая книга *Против несториан и евтихиан* Леонтия Византийского посвящена только этой проблеме, причем обращение к этой теме обосновано тем, что «некоторые из наших» тоже становились афтартодокетами. Решение проблемы нетления у Леонтия Византийского только на первый взгляд православное, но по сути оригенистское.

Так, в согласии с православным учением св. Афанасия и других отцов, Леонтий говорит о тлении лишь как о том, к чему тело Логоса было способно, однако это тело не истлело «актуально», на самом деле (κατ' ἐνέργειαν), по причине действия «силы Логоса». Однако, в согласии отнюдь не с православным учением, а с оригенизмом Леонтий отрицает нетленность первозданного Адама—чего не отрицали ни Сефир, ни упоминавшиеся в разделе 4.2.3.3 севириане конца VI века. Действительно, в оригенистской перспективе—и только в ней—своего рода тлением является уже сам факт «второго творения», обретения «умами» вещественной плоти. Настоящее нетление возможно только там, где вообще нет тела.

В халкидонитской среде оригенисты усиливаются настолько, что автор или редактор *De Sectis* позволяет себе объявить анафематствование «трех глав» на Пятом Вселенском соборе простой дипломатической уловкой Юстиниана для привлечения монофизитов и не скрывает своего согласия с Феодором Мопсуестийским по существу.

В севирианской среде усиление оригенистов окажется дополнительным осложнением, «наложившимся» на второе по важности догматическое разделение среди монофизитов—раскол между Египтом и Сирией по поводу триадологии. Халкидонитов эта внутримонафизитская полемика могла бы и вовсе не задеть, не окажись она связана с новым витком оригенистских споров. У монофизитов был неплохой иммунитет к оригенизму, но острый синдром иммунодефицита к новоявленным триадологическим теориям. У халкидонитов всё обстояло ровным счетом наоборот. В итоге, «малой дозы» монофизитского оригенизма окажется достаточно для сильнейшего воспаления у халкидонитов, а на фоне этого воспаления начнется еще и процесс эрозии триадологического учения.

Два следующих раздела этой главы будут посвящены, соответственно, разделению севириан, вызванным разногласиями в триадологии, и процессам в халкидонитской среде, связанным с двукратным низложением Константинопольского патриарха Евтихия—того самого, что возглавлял епископов Пятого Вселенского собора.

5

Второй великий раскол монофизитского мира: триадологические споры

Как нам уже не раз приходилось замечать, христианская догматика не следовала логике Аристотеля, но противоречие этой логике создавало большие трудности в ведении информационной войны, преимущество в которой всегда у того, чья аргументация «проще», а «проще» в христианской догматике—это всегда соответствие Аристотелю.

Философская концептуализация христианского учения как раз и была, в первую очередь, оружием такой войны. Здесь вы-

игрывал не тот, кто был прав по существу дела (то есть в отношении богословского содержания своих концепций), а тот, кто построил более последовательную и цельную богословскую систему. Для завоевания масс той или иной версией христианского богословия это имело огромное значение, хотя массы и не были восприимчивы к философским тонкостям. От «философских тонкостей» существенно зависело умонастроение элит, а элиты умели воздействовать на массы.

Халкидонский собор обернулся, на первых порах, хоть и не разгромом, но тактическим поражением православного учения на Востоке. Его орос содержал намеренно подчеркнутое противоречие логике Аристотеля, а среди попыток объяснить это противоречие наибольший успех первоначально имели те, что сводились к «трем главам»: в двухсубъектной христологии противоречие между логикой Аристотеля и халкидонским оросом превращалось в кажущееся, а не действительное, и, тем самым, обвинения противников Халкидона подтверждались. Позиция монофизитов (в духе Тимофея Элура) отличалась, наоборот, очевидностью и к тому же вербальным совпадением с позицией Кирилла Александрийского.

К середине VI века баланс сил начал понемногу меняться. Пятый Вселенский собор позволил сторонникам Халкидона отмежеваться от криптонесториан, использовать, насколько это возможно, язык монофизитского богословия (различение божества и человечества во Христе «только в созерцании») и, главное, настоять на серьезности противоречия между формулой Халкидонского ороса и логикой Аристотеля.

Что касается монофизитов, то теперь пришел их черед попадать в ловушки, уготованные тем, кто желает построить христологию в согласии с логикой Аристотеля. Об одной из таких ловушек мы уже, отчасти, рассказали—это спор о природном «различии» между божеством и человечеством во Христе. Но самой настоящей «волчьей ямой» для монофизитов оказалась триадология.

В столетней информационной войне против Халкидона монофизиты слишком привыкли опираться на Аристотеля, говоря, что отдельная природа (человеческая во Христе) требовала бы отдельной ипостаси, а потому Халкидонский орос является безграмотной попыткой его авторов скрыть собственное нестори-

анство. Но та же Аристотелева логика требовала не только отдельной ипостаси для отдельной природы, но и отдельной природы для отдельной ипостаси. Привычка следовать в догматике логике Аристотеля превращалась в бомбу замедленного действия, заложенную под православное учение о единстве Святой Троицы. Взрыв этой бомбы едва ли можно было предотвратить, и чем меньше преимуществ перед халкидонитами оставалось у монофизитов в прочих сферах, тем неизбежнее и сокрушительнее мог ожидаться взрыв внутри их триадологии.

При таких изначально неблагоприятных показаниях монофизитам, можно сказать, еще и особо не повезло: в центре внутри-монофизитского триадологического спора оказался не кто иной, как один из самых выдающихся специалистов по Аристотелю и вообще один из великих философов средневековья—Иоанн Филопон. Среди монофизитов не нашлось ни одного человека, способного с ним спорить о триадологии сколько-нибудь на равных, но при этом взгляды Филопона отличались столь вопиющей нетрадиционностью, что и принять их почти что никто не смог.

Последствия этих споров VI века будут ощущаться на протяжении всей средневековой истории и затронут не только отношения христианских конфессий между собой, но и отношения христианского мира в целом с исламом (так как учение о Троице всегда будет одним из главных разногласий христиан с мусульманами).

5.1 Начало ереси тритеитов и Иоанн Филопон

Триадологические споры монофизитов с халкидонитами, которые вспыхнули было в 484 г. по поводу христологического Трисвятого, к середине VI века давно уже пришли в состояние динамического равновесия, так как у халкидонитов отношение плоти (пусть и называемой «природой») Христа к другим ипостасям Троицы было «прописано» вряд ли с большей четкостью, чем у севириан. Как севириане, так и халкидониты довольствовались в этом отношении богословием св. Кирилла и Третьего Вселенского собора.

Сформулированный св. Кириллом анафематизм IX Третьего Вселенского собора против Нестория гласил:

Если кто скажет, что единый Господь Иисус Христос был прославлен Духом в том смысле, что Он пользовался Им как бы при помощи силы, чуждой по отношению к силе этого Духа, и что Он получил от Него власть действовать против духов нечистых и совершать среди людей божественные знамения,—вместо того, чтобы сказать, что Ему Самому по Себе подобает этот Дух, Которым Он совершил сии божественные знамения,—да будет анафема.

Здесь было ясно сказано только то, что во Христе, то есть в Логосе воплощенном, Дух пребывает так же и в том же смысле, в каком Он пребывает в Сыне, независимо от воплощения. Это было важно для последовательного утверждения односубъектности христологии—показать, что односубъектность не исчезает даже в триадологической перспективе. Но непосредственно из подобных формул о пребывании Духа в Сыне еще нельзя было сделать однозначного вывода о том, в каком именно отношении находится человечество Христа к двум другим, нежели воплощенный Логос, ипостасям Святой Троицы.

Особенно несправедливым этот вопрос выглядел для монофизитов. Им было не так-то просто объяснить, почему они считают, что лишь одна ипостась Логоса образовала «единую природу Бога Логоса воплощенную», а ипостаси Духа и Отца не воплотились. Ведь если Дух пребывал в Сыне, а Сын воплотился,—то почему нельзя сказать, что воплотился и Дух?

Даже халкидонитом было бы не так-то просто ответить на подобный вопрос, но они хотя бы могли сослаться на две природы, единые в *одной* ипостаси, которая является ипостасью Сына, а не Духа. А на что было ссылаться севирианам?

Севириан односубъектность их христологии поставила перед двумя триадологическими соблазнами: либо преуменьшить реальность единства лиц Святой Троицы, либо преувеличить степень их единства. Первый соблазн вел к разделению Троицы, второй—к слиянию ипостасей. Первый соблазн проявился исторически первым и получил название ереси тритеитов.

Халкидониты хорошо понимали эту внутреннюю слабость севирианского учения и потому не упускали возможности оказать на монофизитов давление через триадологический аргумент. Так, император Юстиниан в своем христологическом послании к александрийским монахам (540 г., известно под названием *Против монофизитов*) писал (гл. 58):

Ибо если природа Святой Троицы исповедуется во всех отношениях простой и не сложной [ἀσύνθετος, т. е. не составленной из разных компонентов], а они (монофизиты) вводят сложную природу Сына [монофизитская «единая природа Логоса воплощенная» оказывается, согласно монофизитскому учению, «сложной», σύνθετος, т. к. включает не только божество, но и человечество], то, согласно их учению, обретается иная природа у Сына, нежели у Отца и Святого Духа.

Только для актиститов, которые могли считать «сложность» «единой природы» Христа вполне преодоленной, эта аргументация не была особо чувствительной. Но как севирианство, так и аутентичный юлианизм образца 540 г. еще не имели, что возразить Юстиниану. В отличие от нежизнеспособного юлианизма Юлиана, севирианство не собиралось сдаваться и поэтому было обречено на поиски внятного ответа на вопрос: *как совместить единство трех ипостасей Святой Троицы между собой с единством лишь одной из этих ипостасей с плотью.*

Первым результатом таких поисков стало учение, относительно которого итоговым мнением севириан стало «первый блин комом». Оно получило в их среде, а затем и в халкидонитской среде именование ереси тритеитов. Все же это учение сыграло такую важную роль в «кинетике» развития монофизитских и не только монофизитских триадологий, что мы остановимся на нем подробно.

Около 557 г. некий севирианин, уроженец сирийского города Апамеи, по имени Иоанн и по прозвищу, которое по-разному передается источниками (то Аскуцангис (Ἀσκούτζαγγίς), то Аскунагис (Ἀσκούναγγίς); есть и другие варианты), опубликовал сочинение, в котором утверждал необходимость понимать слово «ипостась», относимое к лицам Святой Троицы, как аристотелевскую «частную сущность», или как «природу». Согласно Иоанну, получалось, что в Троице три природы, а не просто три ипостаси. Это было весьма последовательное заключение, сделанное в соответствии с логикой Аристотеля, но весьма нетрадиционное. Монофизиты, как и халкидониты имели привычку говорить только об одной природе в Святой Троице, общей для всех трех лиц,—такой богословский язык был унаследован от Великих Каппадокийцев. Поэтому сторонников Иоанна их оппоненты стали называть «тритеитами» («троебожниками»).

Вместе с тем, эта терминология позволяла, например, принять предложенное Халкидонским собором отождествление «природы», как ее понимал св. Кирилл, и «ипостаси» в смысле Каппадокийцев. Поскольку такое отождествление встречалось в творениях Кирилла, монофизиты были вынуждены как-то объяснять его для себя. Самое последовательное объяснение (вряд ли приемлемое для самого Кирилла) заключалось в том, чтобы говорить об одной природе во Христе и о трех природах в Троице.

Иоанна официально осудил живший в Константинополе севирианский патриарх Александрии Феодосий (в то время фактический глава севириан), который около 560 г. написал против тритеитов небольшой трактат *О Троице* (известен и под названием *О богословии*; сохранился в переводе на сирийский). Насколько можно судить по нему, на раннем этапе споров никакой особенно изощренной аргументации ни одной из сторон не выдвигалось: тритейтская аргументация сводилась к Аристотелю, а Феодосий цитировал Каппадокийцев.

Ко времени смерти Иоанна (564 или 565) и Феодосия (566) эстафета тритейтского учения оказалась в куда более сильных руках—Иоанна Филопона (ок. 490–575). Неизвестно в точности, когда Иоанн примкнул к учению тритеитов, но это произошло уже в первое десятилетие существования этого учения, не позднее 567 г., когда тритейтское сочинение Филопона *О Троице* было осуждено на монофизитском собрании в Александрии под председательством епископа Иоанна Келлиота; от этого сочинения Филопона дошли (в сирийском переводе) фрагменты, сохраненные его противниками.

К этому времени раскол развернулся в полную силу. У тритеитов появилась своя иерархия, сначала из двух епископов—Конона Тарсийского и Евгения Селевкийского,—которых в 569 г. торжественно анафематствовали все остальные епископы севириан. Однако, двое анафематствованных были не просто рядовыми епископами, а почти самыми старшими и почтенными по хиротонии (иерархическому порядку): они были первыми, кого в начале 540-х гг. рукоположил епископ Ефесский Иаков Варадай (ок. 500–578), восстанавливавший севирианам их грозившую исчезнуть иерархию. Значение Иакова Варадая для севирианской иерархии столь велико, что всех севириан в средние века именовали «яковитами». Иаков был рукоположен (ок. 541) в Констан-

тинополе в конспиративной обстановке находившимися там под домашним арестом Феодосием Александрийским и другими смещенными со своих престолов монофизитскими епископами, и главной задачей, вмененной Иакову (с которой он прекрасно справился), было восстановить иерархию севириан в условиях нелегального существования. Если Конон и Евгений были теми лицами, на которых первыми пал выбор Иакова Варадея, то по одному этому можно судить о степени их авторитетности в севирианском сообществе.

Монастырь тритеитов имелся и в Константинополе, и, судя по всему, был достаточно заметен в церковной жизни столицы. По названию места, где он находился, последователи епископа Конона получили также именование «кондовавдитов» (κονδοβαδῖται).

5.2 Иоанн Филопон как философ и как богослов-монофизит

Иоанн Филопон, чье прозвание Φιλόπονος означает «трудолюбивый», был не меньшим авторитетом в философии и ученом богословствовании, чем Конон и Евгений—в яковитской иерархии.

Филопон был, возможно, самым «перспективным» из учеников Аммония, но схолархом после него не стал, так как в тогдашней Александрийской неоплатонистической школе он был единственным христианином и вошел в серьезные разногласия с коллегами из-за своего отрицания неоплатонистических представлений о вечности мира. Памятниками этих споров остались два его сочинения: *О вечности мира, против Прокла* (529 г., сохранилось в оригинале) и *О вечности мира, против Аристотеля* (530/534 г., частично реконструируется по дошедшим фрагментам). Главным оппонентом Филопона со стороны язычников выступал другой ученик Аммония—Симпликий, который был также учеником Дамаския в Афинах. Вместе с Дамаскием Симпликий покидает Афины в 529 г., когда император Юстиниан закрыл эту последнюю в империи школу языческой философии. Проведя несколько лет в Иране, Симпликий вернулся в Византию в 533 г., где продолжал свою деятельность.

Афинская и Александрийская школы неоплатонизма (точнее, неоплатонистического аристотелизма) были во многом родст-

венными между собой, и они объединились в своем неприятии Филопона.

Филопон отличался от своих языческих коллег не только христианскими элементами мировоззрения, но и гораздо более оригинальными проявлениями творческой мысли в области философии, естественных наук и лингвистики. Это был один из самых ярких мыслителей средневековья, чье влияние—несмотря на испорченную в глазах последующих поколений богословскую репутацию—было огромным и в Византии, и в мусульманском мире (где его философские сочинения читались в переводах на арабский с сирийского и очень во многом повлияли на восприятие Аристотеля у философов-мусульман), и среди латинских схоластов средневековья (которые читали философские труды Филопона в переводах на латынь)*.

Так, Филопону принадлежит древнейший из дошедших до нас трактатов с описанием астролябии (*Об употреблении и устройстве астролябии*, написан между 520 и 540 гг.). Выдающееся открытие Филопона в области физики—теория *impetus*'а, предложенная им в *Комментарии к Физике* Аристотеля (важнейший из комментариев Филопона; 517 г., затем неоднократно редактировался). Филопон объяснил феномен движения, вопреки Аристотелю, которого он комментировал, наличием у движущегося предмета «бестелесной движущейся энергии», которая постепенно расходуется на преодоление сопротивления среды (Аристотель, напротив, объяснял движение воздействием среды). Этот запас энергии латинские схоласты XIV века Буридан и Николай Орем называли *impetus*'ом («импульс, толчок»). Несмотря на критику со стороны некоторых схоластов, аристотелевская теория движения дожила до времен Галилея, а Галилей, как считают историки науки, обращался к идеям Филопона.

В 530-е гг. Филопон отходит от деятельности профессионального философа и, оставаясь мирянином (как большинство христиан Александрии, он исповедовал севирианство), обращается к богословию. Его главной целью становится объединение халкидонитов и севириан, курс на которое был взят самим императором Юстинианом. Богословские труды Филопона этого пери-

* О философском и естественно-научном наследии Филопона и его рецепции см., в особенности: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* / Ed. by R. Sorabji (Ithaca, N.Y., 1987).

ода* дошли до нас в переводе на сирийский. Филопон особенно активизируется после 551 г., когда Юстиниан издал свой *Эдикт о правой вере*, излагавший программу имевшего состояться в ближайшем будущем Пятого Вселенского собора. Почти сразу после *Эдикта* он обращается к Юстиниану с богословским посланием, а затем (в 552 г.) пишет пространный христологический трактат *Арбитр*, где подробно излагает такую христологию, которая должна, по его мнению, примирить севириан и халкидонитов. До и вскоре после Пятого Вселенского собора Филопон создает еще несколько богословских произведений, развивающих идеи *Арбитра*.

Филопон надеялся, что Халкидонский орос можно будет отложить в сторону, по примеру того, как это уже один раз было сделано при Зиноне. Халкидонитское утверждение, что Христос не только «из двух природ» (как учил Кирилл), но еще и Сам Он есть «две природы», Филопон не считал заведомо еретическим, но православное, с его точки зрения, толкование этого выражения должно было идти вопреки очевидному (с точки зрения Филопона) факту его безграмотности. Для Филопона исповедание во Христе наличия двух природ означало, по точному смыслу терминологии, исповедание в Нем еще и двух ипостасей, то есть несторианство. Именно поэтому Филопон предлагал императору и будущему собору не возвращаться к формуле Халкидона (как мы видели, он не смог настоять на своем).

Филопон предлагал достигнуть компромисса посредством формулы, изобретенной им самим: Христос—«в двух природах».

Общий смысл этой формулы понятен, и он является последовательно монофизитским, а отнюдь не попыткой компромисса в вопросах веры. Компромисс здесь предлагался лишь в словесных формулах. Филопон предложил допускать «выворачивание наизнанку» формулы Кирилла «из двух природ», замечая, впрочем, что такой способ описания, хотя и допустим теоретически, противоречит обычному. Так, обычно мы говорим, что

* Недавно появилось замечательное исследование по христологии Филопона, однако оно не касается ни тритеизма (триадологии), ни тех аспектов христологии, которые будут связаны с оригенизмом: U. M. LANG, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator* (Leuven, 2001) (*Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents*, 47). Более общий обзор богословия Филопона дает Т. Хайнталер в GRILLMEIER II/4.

треугольник составлен из трех прямых линий, а дом—из камней и прочих строительных материалов, но можем сказать и противоположным образом: треугольник пребывает в трех прямых линиях, дом пребывает в камнях и так далее. Можно сказать и о Троице, что она пребывает в трех ипостасях, хотя точно так же тут можно сказать не «в», а «из».

Этим и объясняется приемлемость для монофизитов формулы «Христос в двух природах», но не формулы «Христос—две природы».

Под «природой» Филопон, как и все монофизиты в христологии, подразумевал индивидуальное бытие. В случае человеческой природы это было чисто теоретическое бытие человеческого индивидуума без его актуального существования (поскольку актуально он был воспринят Логосом). В случае божественной природы речь шла, разумеется, об индивидууме Логоса, чья природа становилась «сложной» в результате принятия человеческой природы.

Но что означает индивидуальное для Логоса, когда все три лица Святой Троицы едины? Филопон даст на этот вопрос самый радикальный ответ из всех логически возможных: он будет вообще отрицать реальное бытие всего, что не является индивидуумом. В этом будет состоять его триадологическое учение, к которому мы обратимся в следующем разделе. А пока что обратимся к философским предпосылкам триадологии Филопона, которые были сформулированы в его философских сочинениях.

Из Филопоновых комментариев к Аристотелю можно заметить, что он не признавал реального бытия «вторых сущностей» (общих понятий, то есть родов и видов, универсалий), а считал их существующими исключительно в уме познающего. Если это именно так, то исповедание единого Христа «в» двух природах тем более не могло повлиять на единство исповедуемой во Христе реальности.

Представления Филопона о бытии «вторых сущностей» окажутся критически важными не столько для его христологии, сколько для его триадологии, которая, в свою очередь, самым радикальным образом повлияет на развитие триадологии как у монофизитов, так и у халкидонитов. Поэтому не пожалеем времени, чтобы подробнее разобраться в Филопоновых толкованиях Аристотеля. Самые характерные примеры мы найдем в его толкованиях на

Категории (510–515) и на трактат *О душе* (512–517), написанных во время расцвета его философской карьеры.

Филопон пишет про «вторые сущности» Аристотеля, что они «созерцаются после множественных (индивидуальных существ) и суть последующие (ταῦτα ἐπὶ τοῖς πολλοῖς θεωροῦνται, καὶ εἰσὶν ὑστερογενῆ)—(то есть) те, что находятся в нашем разуме (ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ)» (*Комментарии на «Категории»*, предисловие). Здесь сформулирована позиция, которая в латинской схоластике получит название *universalia post rem* («универсалии после вещей»), причем сформулирована так, что не оставляет места ни для какого другого понимания бытия универсалий.

Позиция самого Аристотеля в тех же терминах формулировалась как *universalia in rebus* или *in re* («универсалии в вещах» или «в вещи»), а платоновское учение о предсуществующих идеях—как *universalia ante rem* («универсалии прежде вещей»)*. Неприятие Аристотелем платоновской позиции, с которой он всю жизнь спорил,—факт очевидный, а вот допускал ли он бытие универсалий вне нашего ума, хотя бы и только «в вещах»—вопрос спорный. Современные историки античной философии склоняются к тому, что не допускал. Если так, то комментарии Филопона как раз и открывали, по мнению современных историков философии, аутентичного Аристотеля из-под слоя неоплатонистических толкований.

Но как бы ни обстояло дело с аутентичной позицией Аристотеля, позиция средневекового Аристотеля, прошедшего через горнило неоплатонистических толкований школы Порфирия, была именно такая, как мы сказали: *universalia in rebus*, при одновременном признании, само собой разумеется, существования универсалий еще и в познающем уме, то есть *universalia post rem*. Так же толковал Аристотеля и учитель Филопона Аммоний, который находил даже возможность согласовать с этим некую версию платоновского учения о идеях (см., в частности, у Аммония *Толкование «пяти слов»*, т. е. *Исагоги* Порфирия).

На фоне Аммония особенно заметно, что позиция Филопона существенно другая. Прежде всего, бросается в глаза, что *ни в одном*

* Мы все же считаем ненужной модернизацией именовать позицию Филопона «номинализмом». О дистанции между номинализмом латинских схоластов и взглядами, подобными Филопоновским, см., например: T. SHIMIZU, *From Vocalism to Nominalism: Progression in Abaelard's Theory of Signification // Didascalía* 1 (1995) 15–46.

сочинении Филопона не находится упоминаний о бытии универсалий «в вещах»*. Зато находится нечто обратное. Так, комментируя слова Аристотеля «...живое же существо как общее есть либо ничто, либо (нечто) последующее (...τὸ καθόλου ἤτοι οὐδέν ἐστὶν ἢ ὕστερον). Подобным же образом обстоит дело и со всякой другой высказываемой общностью» (*О душе* I, 1, 402 b 7–9), Филопон объясняет (в *Комментариях на «О душе»*), что Аристотель здесь потому назвал общее «последующим», ὕστερογενῆ (букв. «происходящим после»), что общее принадлежит реальностям «мысленным» (τὰ ἐννοητικά), то есть тем «мысленным понятиям» (ἔννοια), которые мы имеем о реальных вещах (πράγματα; точный латинский эквивалент греческому πράγμα «вещь, реальность» как раз и будет *res*).

«Ибо оно (общее, τὸ καθόλου),—заключает Филопон,—имеет свое бытие (τὴν ὑπόστασιν) в том, чтобы быть мыслимым, а потому в качестве самостоятельно существующего (καθ' αὐτὸ ὑφ'ἑστῆκόσ) оно есть ничто».

Возможно, на фразеологию этого отрывка повлияло христианское употребление слов ὑπόστασις и ὑφ'ἑστῆκόσ, где они обозначали индивидуальное бытие. Но для Филопона всякое самостоятельное существование мыслилось только как индивидуальное.

Цитированное место трактата *О душе* кажется Филопону настолько важным, что он обращается к нему и в своих *Комментариях на «Категории»* Аристотеля (на гл. 10, 11 b 15):

Ибо Аристотель, как говорят они [некоторые из толкователей], с которыми Филопон соглашается], признавал роды (γένη, «родовые понятия») лишь в качестве последующих (ὕστερογενῆ) и мысленных (ἐννοητικά): ибо общее, как сказал он (Аристотель) в (трактате) *О душе*, есть или ничто, или (нечто) последующее, а того, чтобы быть общему прежде множественных [то есть *universalia ante rem*], он отнюдь не признает, но называет это пустозвонством и ненужной болтовней.

Мы еще остановимся подробнее на том, какие последствия такие философские воззрения Филопона имели для его триадо-

* Характерно, что даже Л. Бенакис, приписывающий Филопону общую точку зрения школы Аммония, не приводит ни одной цитаты, которая могла бы это подтвердить.

гических воззрений, но и сейчас уже ясно, что, считая общую сущность трех ипостасей существующей лишь в нашем уме, мы должны считать существующим лишь в нашем уме то, что делает три реальности единой реальностью.

5.3 Тритеизм Иоанна Филопона

Тот тритеизм, с которым севирианам пришлось воевать, задействовав все имевшиеся у них интеллектуальные, пропагандистские и административные ресурсы, был тритеизм Филопона. Манифестом этого тритеизма стал сохранившийся во фрагментах (в составе тех произведений, которые были посвящены его критике; в основном, это труды Петра Каллиникского, о котором речь впереди) трактат Филопона *О Троице* (другое название—*О богословии*)—тот самый, который был осужден в 567 г.

Тритеизм обосновывается Филопоном не просто на основе аристотелевских категорий и аристотелевской логики, но на основе того понимания аристотелевских категорий, которое было присуще именно Филопону и выводило его за рамки неоплатонистической традиции толкования Аристотеля, а именно, на представлении о «вторых сущностях» как имеющих существование исключительно в нашем уме.

В глазах оппонентов это означало, что само единство Божие, которое есть единство трех, лишается реального существования и остается только в нашем уме,—Троица превращается в трех отдельных богов.

Филопон не боялся радикальных выводов, но смотрел на вещи принципиально иначе:

Говоря, что божественность Отца и Сына и Святого Духа есть одно и то же численно, вы отнимаете единосущие, потому что единосущие существует не в чем-то одном, а во многих.

«Божественность» (θεότης)—это, на традиционном языке Великих Каппадокийцев (но не Филопона!), именование сущности, но Филопон отказывается обсуждать ее реальность отвлеченно от ипостасей Отца, Сына и Духа. Поэтому он настаивает на том, что «божественность» в Троице должна исчисляться числом три.

Если бы божественность была только одна—то нечему было бы быть ей единосущным. Вместе с тем, Филопон постоянно отрицает мысль, будто бы он учит о трех «сущностях» в Троице: природ три, но сущность одна.

Филопон не только не останавливается перед тем, чтобы говорить о трех «божественностях», единосущных друг другу, но и, согласно пересказу Петра Каллиникского, говорит даже о «трех богах, или трех неких богах». Выражение «три бога» (если только оно вообще употреблялось Филопоном) могло служить лишь сокращенной формой второго выражения, введенного Филопоном: «три неких бога» (оно легко поддается обратному переводу с сирийского на греческий: τρεῖς τινὰς θεοὺς).

Выражение τῖς (в сирийском ܕܐܝܢ) θεός не буквально, но по структуре своей восходит к Аристотелю (см., например: *Категории*, II, 1b 4–5). В русских переводах Аристотеля в таких случаях принято передавать неопределенное местоимение τῖς (буквально, «некий») как «отдельный» («отдельный человек», «отдельная лошадь»), что и соответствует смыслу у Аристотеля, но не очень удобно для обсуждения триадологии Филопона. У Филопона τῖς θεός—это именно «некий бог», индивидуальное божественное бытие вообще, тогда как выражение «отдельный бог» могло бы пониматься как указание на его отделенность от всех прочих «богов». Такая отделенность есть и на самом деле, но Филопон ее отнюдь не подчеркивал, так как главная задача его трактата состояла в доказательстве не отделенности друг от друга, а единства трех индивидуальных «неких богов».

Тритеизм Филопона легко мог отвечать на вопросы о том, почему «сложная природа» Христа не вносит сложности в Святую Троицу: если в Святой Троице присутствует тройственность природ, то сложность природы Сына остается ее личной сложностью—а никак не сложностью природ Отца и Духа.

Однако для большинства севириан эта легкость ответа на одно из возражений халкидонитов не окупалась вновь возникавшими проблемами: единосущие по Филопону было весьма трудно примирить с каппадокийским представлением о трех ипостасях как трех τρόποι ὑπάρξεως («образов существования») единой сущности. Понятие «ипостаси» у Филопона перестало быть сложной логической концепцией, выстроенной в соответствии с принципом дополнительности, а вернулось к аристотелевскому

понятию «первой сущности» и даже не просто «первой сущности», а именно к «первой сущности» в смысле Аристотеля, извлеченного из-под неоплатонистических толкований,—когда только «первые сущности» мыслятся существующими в реальности, вне нашего ума.

Сопrotивление тритеизму Филопона вызвало к жизни новые догматические воззрения среди севириан, к рассмотрению которых мы сейчас переходим.

Халкидониты, в свою очередь, отнесли к тритеизму весьма неодобрительно и достаточно внимательно. Анафема Иоанну Филопону и ереси тритеитов была провозглашена на Шестом Вселенском соборе в 681 г. Неизвестно, насколько необходимость этой анафемы была обоснована наличием тритеитских настроений в халкидонитской среде. Как мы увидим, за сто лет до Шестого Вселенского собора такие настроения действительно были, и они могли либо сохраниться в каких-то кругах, либо оставить о себе достаточно яркую и свежую память.

5.4 Раскол между Александрией и Антиохией

Обличать Филопона начал тот, кому это более всего подобало по должности,—севирианский патриарх Александрии Дамиан (577/578–606/607)*. Филопона уже не было в живых, но тритеизм все еще оставался большой опасностью, особенно в Египте.

Патриаршество Дамиана составило целую эпоху в истории будущей Коптской церкви (пока что это была одна из церковных общин эллинизированного Египта, но самая мощная; коптский язык употреблялся в ней на правах вспомогательного, основная же церковная документация, богословские трактаты и пасхальные послания патриарха до конца VII века писались на греческом). Большинство египетского севирианского епископата этого времени и едва ли не все церковные писатели—ученики Дамиана. «Кругу Дамиана» принадлежит практически вся еги-

* В качестве современного введения в историю этого спора и его последствий см.: В. М. Лурье, Богословие «египтствующих умом»: монофизитская триадология между тритеизмом и дамианизмом // *Христианский Восток* 1 (7) (1999) 479–489; B. Lourié, Damian of Alexandria // *Encyclopaedia Aethiopica* / Ed. S. Uhlig. Vol. 2 (Wiesbaden, 2005) 77–78.

петская церковная письменность конца VI и начала VII веков, как на греческом языке, так и на коптском, как богословские трактаты, так и агиография.

В 585 г. или чуть раньше Дамиан написал подробный обличительный трактат против тритеизма и послал его на отзыв своему собрату, яковитскому патриарху Антиохийскому Петру из Каллиника (581–591). Содержание этого трактата известно из обширных цитат, приводимых в ответных сочинениях Петра, которые дошли до нас в переводе на сирийский. Непосредственно с египетской стороны дошли только небольшие тексты на греческом и на коптском, которые содержат то же самое учение Дамиана. Дошло также несколько свидетельств о догматических позициях севирианских церковных партий со стороны халкидонитов. Египетские монофизитские, а также халкидонитские свидетельства позволяют сделать вывод о высокой точности и репрезентативности цитат, приводимых Петром Каллиникским, который поэтому и является нашим главным источником относительно учения Дамиана.

Получив трактат Дамиана, Петр пришел в ужас: он увидел у Дамиана крайность, в точности противоположную учению Филопона, но не менее еретичную. Учитывая, что степень влияния в яковитском мире у Петра и Дамиана была одинаковой, раскол яковитов пополам можно было предвидеть. Последовали три года не столько переговоров, сколько попыток переговоров, которые все время срывались—кажется, более по вине Дамиана. Петр и Дамиан неоднократно назначали личную встречу для официального диспута, но она из раза в раз отменялась.

Процесс разрыва шел бы еще быстрее, если бы яковиты не принуждались к единству своими светскими покровителями. Положение их в империи более всего походило на положение православных в Речи Посполитой 1630-х годов, когда расколу между двумя митрополитами Киевскими, Исаией Копинским и Петром Могилой, воспрепятствовали запорожские казаки. В византийской империи такими запорожскими казаками было арабское племя гассанидов, исповедовавшее христианство с IV века, а ко времени описываемых событий державшееся яковитов. Но филарх (начальник племени) гассанидов Аль-Мундир оказался менее успешным, чем запорожские гетманы XVII века, и раскола предотвратить не смог.

В 588 г. стороны официально обвиняют друг друга в ереси и объявляют о полном разрыве церковного общения друг с другом. В качестве обоснования такой меры Петр написал огромный трактат *Против Дамиана*, разделенный на три книги, из которых вторая дошла до нас не полностью, а первая то ли совсем утрачена, то ли ею нужно считать собранную и выпущенную в свет Петром его переписку с Дамианом по поводу тритеитской ереси и начала их разногласий (современные издатели (1981 г.) назвали ее «Анти-тритеистским досье»). Все эти произведения сохранились только в переводе на сирийский, без единого фрагмента греческого оригинала. Публикация сохранившихся частей *Против Дамиана* была начата в 1994 г. и продолжается до сих пор. На данный момент (2006 г.) вышло три увесистых тома из намеченных четырех, и поэтому, говоря о полемике между Петром и Дамианом, необходимо иметь в виду, что заметная часть даже выявленных источников все еще не введена в научный оборот полноценным образом.

В 616 г. на соборе в Александрии раскол официально был прекращен. Этот собор принадлежал уже следующей эпохе—эпохе императора Ираклия и его попыток объединить всех монофизитов между собой и с халкидонитами. В изданном документе собора не содержалось никакой триадиологической позиции, а лишь отменялись взаимные анафемы между Петром и Дамианом, а сами они, как уже давно умершие, предоставлялись суду Божию. Сирийская яковитская историография представила собор как победу позиции Петра. Возможно, эта картина близка к тому, что происходило на соборе, однако с египетской стороны собор не был репрезентативен. Большая часть египетских севириан разорвала общение с иерархией, принявшей собор 616 г., и вскоре сделала патриархом своего собственного лидера—Вениамина (ок. 626–665)*, который не допустил отказа египетских монофизитов от учения Дамиана. Сделать это было тем легче, что сторонники собора 616 г. в 633 г. приняли унию еще и с халкидонитами, а Вениамин стал лидером тех монофизитов Египта, которые унии воспротивились. Так дамианизм надолго, до конца XI века, превратился в официальное вероисповедание Коптской церкви.

* B. LOURIE, Benjamin of Alexandria // *Encyclopaedia Aethiopica* / Ed. S. Uhlig. Vol. 1 (Wiesbaden, 2003) 530.

Спор между Петром и Дамианом был не только причиной кратковременного раскола в стане севириан (588–616), но и свидетельством глубинного расхождения двух типов триадологии.

5.5 Еще две триадологии:

Петр Каллиникский и Дамиан Александрийский

Дамиан отождествил ипостась с ипостасной идиомой. Так, в послании к Петру Антиохийскому, приводимом последним в его «Антитритеитском досье», говорится, что Сын—это и есть «рождение», Отец—«нерожденность», Дух—«исхождение».

Подобное словоупотребление было свойственно и Каппадокийцам, но оно достаточно ясно отличалось от другого, не менее им свойственного,—того, которое стало общепринятым после св. Василия Великого (его *Против Евномия*), согласно которому ипостасные идиомы не являются самостоятельными реальностями, а лишь отличают ипостаси друг от друга. Но Дамиан цитировал в свою пользу Григория Богослова («...единая природа в трех идиомах (τρεῖν ἰδιότησις)» из *Беседы* 33, «...Отец—Бог, Сын—Бог, Дух—Бог, три идиомы (τρεῖς ἰδιότητας), одна неделимая божественность...» из *Беседы* 31, а также аналогичное место из *Беседы* 39; в переводе на русский мы используем термин «идиома» сразу для обоих греческих синонимов: ἰδιότης и ἰδίωμα). В ответ на эти цитаты Петр упрекал Дамиана в смешении двух разных видов терминологического словоупотребления.

Триадология Дамиана позволяла избежать тритеизма и одновременно ответить на главный упрек Филопона: единосущие трех ипостасей, понятое без привлечения «требожия», не становится некой четвертой реальностью помимо реальности ипостасей. Реальность в Троице по Дамиану оказывалась только одна—реальность божественной сущности. Однако, в этой одной реальности уже не было места для реальности трех: ведь и для Дамиана ипостасные идиомы (теперь уже отождествленные с ипостасями) не были «существующими самими по себе (καθ' ἑαυτὸν)», то есть самостоятельными реальностями. Новизна подхода Дамиана состояла лишь в отождествлении «идиомы» как понятия, взятого из системы определений Василия Великого, с понятием «ипостаси». Что касается словоупотребления, то здесь

он легко мог опереться на Григория Богослова. Из Григория Богослова взята терминология, в которой «ипостась» и «идиома» были синонимами, но определение для понятия «идиома» взято у Василия Великого.

Имена «Отец», «Сын» и «Дух» стали означать в концепции Дамиана «просто имена и отношения, лишенные реальных (вещей)»,—так подытожил учение Дамиана Петр, но, возможно, Дамиан и на самом деле говорил о том, что ипостаси суть имена, и что их различие есть лишь различие имен. Из цитат, приводимых у Петра, убедиться в этом полностью невозможно, однако именно так излагали учение Дамиана те, кто его не придерживался (в том числе, сторонники Халкидона).

Все-таки учение Дамиана было довольно глубоко укоренено в богословии Каппадокийцев, и недаром оно оказалось настолько устойчивым, что практически безболезненно пережило собор 616 года.

Разбирая понятие «ипостась», как оно было определено у Василия Великого, Дамиан убеждался, что в ипостаси нет никакой отдельной реальности, кроме реальности общей для всей Троицы единой божественной сущности. Имеющаяся в ипостаси помимо сущности ипостасная идиома самостоятельной реальностью не является. Дальше это определение можно толковать либо по логике Аристотеля, либо по логике, учитывающей принцип дополнительности.

Во втором случае, как мы это видели у Василия Великого, возникают два «дополнительных» определения ипостаси: как самостоятельной реальности (в Троице—трех самостоятельных реальностей), в которой находится сущность, и как только одной реальности сущности с привнесенными в нее отличительными признаками ипостаси (в Троице—трех ипостасей).

В полемике против Евномия Василию Великому пришлось спорить с отождествлением сущности Божией и одной из ипостасных идиом Троицы («нерожденность»). Именно против Евномия Василию Великому понадобилось доказывать, что «нерожденность»—это не самостоятельная реальность, а ипостасная идиома Отца. Дамиан принял последнее утверждение Василия Великого (что «нерожденность» и прочие ипостасные идиомы не суть самостоятельные реальности), равно как и невозможность отождествления сущности Божией только с одной из ипо-

стасей (Отца, как учил Евномий и вообще все ариане), однако стал теперь признавать единой реальностью божественной сущности то, что, по его концепции, не есть ни Отец, ни Сын, ни Дух. Возможно, это имели в виду противники Дамиана, которые стали и его последователей называть «тетрадитами» («четверичниками», исповедующими вместо Троицы четверицу); впрочем, «тетрадитами» любили называть всех монофизитов вообще, и поэтому такое именование дамианитов у халкидонитского автора VI века Тимофея Константинопольского может не иметь никакого специфического значения.

Дамиан, подобно своему оппоненту Филопону, подходит к триадологии Каппадокийцев с логикой Аристотеля, но отличается от своего оппонента выбором противоположной половины «дополнительного» описания. Поэтому в Троице Дамиана остается только одна реальность, а не три, тогда как различие трех ипостасных идиом превращается в какое-то внутреннее различие внутри этой единственной сущности. Конечно, такой подход вызывает проблемы с интерпретацией «простоты» божественной сущности, и, самое главное для полемики,—приблизительно столько же затруднений, вызванных необходимостью «форсированной» интерпретации святоотеческих текстов, сколько их было у Филопона. Филопону пришлось «переинтерпретировать» под свою концепцию одну половину святоотеческих свидетельств, а Дамиану—ровно другую.

Неудивительно, что Петр не жалеет сил на доказательства искажений в интерпретациях святоотеческих цитат у Дамиана. Таких цитат много, и именно необходимостью дать толкование каждой объясняется такой непомерный объем сочинения *Против Дамиана*.

Еще одной и едва ли не самой важной стороной учения Дамиана стала не меньшая, чем у Филопона ясность в соотношении триадологии и христологии. Вопрос о том, почему не вся Троица воплотилась, если воплотился Сын, а Дух и Отец пребывают в Сыне, терял свою остроту: ведь реальность Троицы воплотилась, таким образом, вся, и плоть Христова оказалась, таким образом, введенной во внутреннюю жизнь Троицы.

Христологический аспект учения Дамиана особенно подчеркивался его сторонниками. Во многом благодаря этому аспекту оно и оказалась таким жизнеспособным.

В VII веке слияние реальности трех ипостасей Троицы воспринималось как официальное вероисповедание монофизитского Египта, и для него был даже введен фразеологизм «египтствовать умом» (шутка античного происхождения, на которую удачно наложились библейские и христианские ассоциации, связанные с «мысленным Египтом» греха и т. п.). Так, православный полемист VII века св. Анастасий Синаит пишет по поводу очередного пасхального послания монофизитского патриарха Александрии Иоанна III (680–689):

...но не поняли сего (правильного учения о Троице) египтствующие умом, и не уразумели, во мраке блуждающе и говоря, будто всё, что может быть предположено и сказано о Христе, должно быть отнесено и ко всей Святой Троице.

Провожатый (Обηγός), 15

Дамиан решил важнейший вопрос монофизитского богословия, избежав «разделения Троицы»: Троица воплотилась вся, но это не создало разделения между Сыном и двумя другими ипостасями—потому что в реальности между ними никакого различия нет.

Петру Антиохийскому пришлось биться на двух фронта, сразу против Дамиана и Филопона. Насколько мы можем судить, он преуспел в источниковедческой критике оппонентов—в изобличении у них искажений мыслей цитируемых авторов. Но все-таки необходимо было какое-то концептуальное возражение, которым могла стать только определенная догматическая позиция самого Петра. Если бы этой позицией стало реальное возвращение к триадологии Каппадокийцев, то потребовалось бы заново и гораздо подробнее объяснять то, что мы назвали принципом дополнительности, введенным в определение ипостаси.

К сожалению, сегодня мы не можем сказать, насколько был к этому близок—или не близок—Петр. Заключительная часть его труда была опубликована лишь в 2004 г., уже после того, как настоящая книга была написана. Пока что с ее богословским содержанием знакомились внимательно лишь трое издателей (R. Y. Ebied, A. Van Roey, L. R. Wickham), которые не увидели у Петра самостоятельной концепции. Возможно, они правы, но, как бы то ни было, еще не пришло время для сколько-нибудь окончательных заключений относительно позиции Петра.

К счастью, как бы ни обстояло дело с Петром, его современники-халкидониты откликнулись на его спор с Дамианом вполне адекватно.

5.6. Дополнительные разъяснения понятия «ипостась»: св. Евлогий Александрийский

Православным авторам VI века не совсем повезло в памяти потомков. От того, что было ими написано, сохранились довольно жалкие обрывки. Как ни странно, в некоторых случаях это может объясняться не столько снижением актуальности затронутых ими тем для потомков, сколько, наоборот, ее повышением. Так, значительная часть богословов VI века дошла до нас через рефераты их сочинений в своеобразном реферативном сборнике патриарха Фотия—*Мириовивлион* («Тысячекнижие»), который западными издателями обычно называется по-латыни *Bibliotheca*. Богословские произведения составляют в *Библиотеке* заметный процент, а среди богословских авторов на первом месте—авторы VI века. Причина этого одна: особая актуальность того, о чем они писали, для богословской полемики IX века, сосредоточенной на теме христологии, но в преломлении через иконоборческий кризис. В IX веке пришлось вернуться к основным темам VI века, и вполне естественно, что следующие поколения предпочли читать по этому кругу вопросов более близких к их действительности отцов.

Богословы VI века, реагируя даже на мелкие догматические разделения среди монофизитов, охотно признавались святыми, с уважением читались, однако не стали такой богословской классикой, как Афанасий, Великие Каппадокийцы, Кирилл Александрийский или Дионисий Ареопагит. Последний стал классикой благодаря имени, а борцы с арианством и несторианством—благодаря тому, что их трудами преодолевалась непосредственная опасность для существования православной Церкви. «Классиками» становились герои войны, а богословы VI века были героями мирного времени. Лично от них требовалось не меньше усилий, чтобы это время так и продолжало быть мирным, но такого рода усилия не обладают наглядностью и не очень замечаются обществом. Православные богословы VI века были своего рода «бойцами невидимого фронта».

Признание Церковью их сочинений означало признание их идей, но без особой сакрализации текстов. Что же касается авторов IX века, то это вновь были герои войны. Не только их идеи, но и текстуальные оболочки идей ценились по-особому. Поэтому и получилось, что многие святые отцы VI века известны нам лишь постольку, поскольку до нас дошли конспекты их творений, сделанные их учениками тогда, когда очередная война—война с иконоборцами—заставила усиленно обращаться к арсеналу их идей.

Одно из главных имен этого ряда—возможно, самое главное имя—св. Евлогий, патриарх Александрийский (580–607). В Библиотеке Фотия содержится реферат целого собрания его сочинений (codex 230: «иже во святых Евлогия книга, содержащая слов (то есть трактатов) 11»), основное из сохранившейся части его наследия. Шестое из этих «слов» посвящено теме, поднятой спором Петра и Дамиана,—как возражение «тем, кто пустословит ипостась быти только идиомой (ιδίωμα μόνον)».

Основные идеи этого «слова» дойдут до потомков уже не столько из оригинальных сочинений св. Евлогия и даже не из Библиотеки Фотия, сколько из творений отцов, боровшихся с иконоборчеством,—патриарха Константинопольского Никифора и преп. Феодора Студита.

Св. Евлогий считает нужным вновь обратиться к пониманию концепции «ипостась» у Василия Великого и дать некоторые дополнительные разъяснения—предостерегающие в особенности от прочтения Василия Великого в рамках Аристотелевой логики. Вероятно, он имеет в виду позицию Петра Каллиникского, хотя, повторим, мы пока не можем должным образом сопоставить это изложение св. Евлогия с изложением самого Петра.

...Некоторые говорят,—пишет Евлогий,—что ипостась есть сложение (συμπλοκήν) сущности и идиомы (ιδίωματος), чем очевидно вводится сложность (σύνθεσις). Но где же тогда окажется простота и несложность божественности в Троице? А они и Василия Великого учителя слова выставляют вперед, не желая понять, что премудрый оный муж не использовал слова [букв. имени] «сложение» (τὸ τῆς... συμπλοκῆς ὄνομα) ни для того, чтобы дать определение (ἔρον), ни обозначение [букв. подписание—ύπογραφήν] ипостаси <...>.

Дальше св. Евлогий продолжает о нужде, в полемике против Евномия, объяснить различие между «нерожденностью» и сущностью, для чего св. Василий, понимая, что

...особенное делает сложным общее, приводит нас к незаблудному и своеобразному постижению истины. Ведь человеческий ум не в состоянии простым и единым актом познания постигнуть одновременно единство и простоту вместе с тройственностью ипостасей. Поэтому прибавлением, как сказал учитель, идиом, он отделяет индивидуализирующее понятие ипостасей. Но это всего лишь способ помочь немощи (нашего ума) и содействовать постижению непостижимого, а не (способ) сделать сложной простоту божественности или полностью описать какую-либо из ее ипостасей. Поэтому он и поясняет, что невозможно помыслить отдельно понятие Отца или Сына, если не расчленять своего разума прибавлением идиом.

Затем св. Евлогий цитирует из II книги *Против Евномия* то место, которое, по его мнению, еще яснее показывает, что Василий Великий допускает «сложность» только в воспринимающем уме, но не в Самой Троице:

Ибо способы, указывающие на Его (Бога) сложность, говорит он, не нарушают понятия Его простоты. Ибо, в противном случае, и все, что говорится о Боге, будет нам доказывать, что Бог сложен.

Кратко мысль этого отрывка можно передать следующим образом: говоря о тройственности Бога, мы допускаем в своих мыслях сложность, но при этом должны понимать, что сложности в Боге нет. Именно эта идея заложена, как объясняет св. Евлогий, в самом определении понятия «ипостась» у св. Василия Великого: определение ипостаси как сущности с ипостасной идиомой предполагает сложность, но эта сложность остается в пределах нашего разума, а в реальности никакой сложности нет. Ипостасные особенности разделяют ипостаси друг от друга, но так, что они остаются нераздельными.

Это типичный случай применения логики, основанной на принципе дополнительности, с не менее типичными в таких случаях объяснениями насчет невозможности для нашего разума охватить одновременно две несовместимых картины реальности. Будучи взятыми по отдельности, как у Филопона и Дамиана, каждая из этих двух несовместимых картин истинной быть не может. Истинны они лишь в сочетании друг с другом и именно потому, что они не сочетаемы.

В пользу каждой из позиций Филопона и Дамиана можно подобрать святоотеческих цитат, и это делает соратник Филопона александрийский софист тритеит Стефан Говар (Γόβαρος; о нем

подробнее ниже, в разделе 5.8) в сочинении, где по 52 спорным богословским вопросам высказывались два противоположных мнения и каждое доказывалось святоотеческими цитатами (сегодня оно известно только по пересказу Фотия из той же Библиотеки, codex 232). В частности, Стефан приводит определения отцов в пользу отождествления ипостаси с ипостасной идиомой (мнение оппонентов тритеитов в Александрии—дамианитов) и в пользу определения ипостаси как «сложения (συμπλοκή) сущности и идиомы». Последнее мнение, очевидно, разделялось тритеитами, хотя сочеталось у них еще и с отрицанием реального бытия сущности. Свидетельство Стефана делает еще более вероятной гипотезу о том, что и для Петра «ипостась» была результатом «сложения» сущности и идиомы.

Итак, ипостась не сводима не только к ипостасной идиоме, но даже и к сочетанию ипостасной идиомы и сущности. Вероятно, таким сочетанием идиомы и сущности представлял себе ипостась Петр Каллиникский, и уж точно известно, что именно так представляли себе ипостась иконоборцы IX века, в борьбе с которыми разъяснения св. Евлогия оказались весьма и весьма актуальны.

Для монофизитов существовало специфическое препятствие, затруднявшее принять такое определение ипостаси, которое основывалось бы на принципе дополнительности,—но отнюдь не потому, что они не понимали подобной логики. Севириане понимали ее не хуже халкидонитов, просто в их системе богословских категорий «точка ввода» принципа дополнительности уже была занята—понятием «природа», то есть, как и в случае халкидонитов, тем понятием, которое стояло в центре их христологии. Но в центре христологии севириан и халкидонитов стояли разные понятия.

У севириан, как мы помним (раздел 4.4.1), «природа» понималась как нечто, не сводимое к сумме природной особенности (διαφορά, то есть идиома, но природная, а не ипостасная) и ее «носителя», субстрата («подлежащего», если воспользоваться термином Аристотеля). Отсюда возможность наличия природной особенности человечества во Христе без наличия человеческой природы,—что и опровергали с позиций аристотелевской логики софист Пров и архимандрит Иоанн Барбур. Для халкидонитов понятие «природы» совпадало с аристотелевским по-

нятием «второй сущности» и отнюдь не служило той точкой, в которой должны были сходиться две «дополнительные» картины реальности.

Для халкидонитов таким понятием была «ипостась». Именно поэтому защитники православия в IX веке смогут доказывать, что наличие во Христе ипостасных особенностей человека Иисуса не означает наличия в Нем особой человеческой ипостаси: сумма ипостасной идиомы и человеческой природы ипостаси еще не делает. Для севириан принять такое учение об ипостаси было бы затруднительно потому, что это привело бы к тождеству их понимания «природы» с халкидонитским пониманием «ипостаси» — то есть к фактическому признанию Халкидонского ороса.

Будем с нетерпением ждать результатов более глубокого изучения *Против Дамиана* Петра Каллиникского, чтобы попытаться понять, как лучшие умы севириан пытались преодолеть эту трудность.

5.7 Дальнейшие судьбы монофизитской триадологии

После VII века рождение ислама и образование Арабского Халифата радикально повлияли на всю жизнь монофизитских церквей, не исключая и развития в них богословской и философской мысли.

В пределах самого Халифата ситуацию определили три внешних фактора:

- 1) переход христиан всех исповеданий на арабский язык в качестве языка не богослужения, но всей церковной литературы, богословской в том числе;
- 2) давление исламского богословия на христианское: необходимость обличения ислама, защиты перед исламскими властителями, богословского диалога с мусульманами;
- 3) культурное и церковное преобладание монофизитской Сирии над монофизитским Египтом (проявляется уже в X веке, окончательно — с конца XI века).

В такой обстановке триадологические различия перестали восприниматься как важные, так как монофизитские богословы дошли до отождествления христианского учения об ипо-

стасях Бога с мусульманским учением о божественных атрибутах. В частности, так происходит уже в X в. у Савира ибн-аль-Мукаффы (о нем см. выше, раздел 4.2.3.3), который начинает излагать троичный догмат в терминологии Дамиана, но легко переходит к терминологии Петра и к терминологии мусульман, объясняя, что всё это одно и то же. Его современник сирийский богослов Иса ибн-Зура вообще отказывается от термина «идиома» в пользу заимствованных у мусульман терминов «состояние» и «отношение»: потомок последователей Петра Каллиникского, минуя стадию дамианизма, переходит едва ли не прямо в ислам. К XI в., судя по трудам другого авторитетного сирийского богослова, аль-Исфакхани, вообще исчезает понятие о какой-либо нормативности в севирианской триадологии: он перечисляет множество теорий, выдвигает свою собственную (более близкую к исламу, нежели к христианству), но, самое главное, как это видно по его изложению, триадология перестала быть в его окружении предметом для догматических разделений. Она превратилась во что-то наподобие антропологии или естественных наук, в которых существует весьма широкая область, где каждый может иметь свои мнения, не приходя в противоречие с верой.

За пределами арабоязычного мира остались две монофизитские церкви, Армянская и Эфиопская. Триадология армянских монофизитов остается почти не изученной, хотя уже ясно, что картина там была непростая. Триадология эфиопских монофизитов изучается уже третью сотню лет, так как там постоянно происходили догматические споры на стыке триадологии и христологии, которые обратили на себя внимание сначала миссионеров, а потом ученых. Едва ли можно выдумать такую логическую конструкцию в догматике, которая не была бы реализована в Эфиопии каким-нибудь из ее многочисленных религиозных движений. В частности, именно в Эфиопии сохранялись дольше всего образцы чистого дамианизма:

Что же касается сущности божества, то Отец есть Святой Дух... и Сын есть Святой Дух... и Святой Дух есть Святой Дух... потому что «дух» означает божество неосязаемое и силу невидимую...

Это Георгий из Саглы (XV век, из его главного сочинения *Книга Таинств*), один из крупнейших эфиопских богословов, лидер

эфиопской партии крайних монофизитов (тех самых, что были в общении только с армянами) и духовный отец богословского направления, которое существовало еще в начале XX века (а в 1855–1869 гг. было исповеданием императора Феодора II и государственной церкви, впрочем, имевшей тогда сильную оппозицию).

Подводя итоги, можно сказать, что для сирийских и коптских севириан спор между Петром и Дамианом привел к такой хрупкости триадологии обеих партий, что под напором ислама обе партии смешались друг с другом и фактически потеряли какое-либо определенное триадологическое учение—вплоть до невозможности провести четкую границу между христианской верой в Троицу и мусульманской верой в атрибуты Аллаха.

Для монофизитов эфиопских и, отчасти, армянских этот спор стал началом нескончаемых и гораздо более сложных дискуссий в их собственной среде.

Для свидетелей спора с халкидонитской стороны он дал повод обновить в своей среде то понимание триадологии Каппадокийцев, которое соответствовало мысли Каппадокийских отцов. Разумеется, «обновить» тут значило «уточнить», и впоследствии это уточнение окажется для православия жизненно важным.

5.8 «Актистизм» из севирианства: Стефан Говар

Нам уже приходилось отмечать, что триадологический спор о тритеизме был спровоцирован христологической дискуссией. Но произошло и обратное: тритеизм дал «побочную реакцию» в христологии. Триадологии Петра и Дамиана тоже дадут такую реакцию, только гораздо позже; ее классические образцы—в эфиопских спорах XIV–XIX вв. о помазании Христа, остановиться на истории которых мы не сможем. Но из тритеизма новая христология была выведена незамедлительно, и это сделал уже упоминавшийся (раздел 5.6) александрийский софист Стефан Говар, современник Филопона (вероятно, младший; даты жизни неизвестны)*.

* В спорном вопросе об идентичности друг другу упоминаемых в разных источниках Стефанов мы, вместе с большинством ученых, будем следовать идентификациям, которые предложил в 1930 г. П. Шанда и дополнительно подтвердил в 1979 г. А. Ван Руй (см. новейший обзор дискуссии в: LANG, *John Philoponus...*,

Православная ересиология VI века упоминает странную секту: ей приписывается учение об исчезновении «различия» между божеством и человечеством после воплощения Логоса, однако эта секта последовательно различается от актиститов и вообще юлианитов, а описывается как какое-то ответвление севириан-тритеитов. Основателем секты именуется некий Стефан Ниов, откуда и вся секта именуется «ниовиты» (νιοβίται). Из приблизительных описаний халкидонитских справочников по монофизитским сектам ничего большего понять нельзя.

На помощь приходит традиция севириан, которая и вносит необходимые уточнения.

Это, во-первых, трактат *О различии, числе и разделении*, дошедший только в переводе на сирийский, который в некоторых рукописях атрибутируется Иоанну Филопону, но принадлежит не ему самому, а кому-то из его учеников вскоре после его смерти (575 г.). Автор трактата, стоящий на вполне Филопоновских позициях как в христологии (включая Филопоновскую формулу «в двух природах», гл. 3), так и в триадологии, полемизирует против мнения о том, что «различие» (διαφορά) между божеством и человечеством при воплощении Христа исчезает.

Во-вторых, сохранившаяся фрагментарно сирийская (и написанная по-сирийски) монофизитская хроника Дионисия Тель-Махрского (ок. 785 г.) датирует, приблизительно, этим временем историю осуждения у тритеитов некоего софиста Стефана за взгляды, чрезвычайно близкие к тем, с которыми полемизирует автор трактата *О различии*.

Инкриминировавшийся Стефану тезис в передаче Дионисия звучал так:

Мы не должны говорить, что различие природной идентификации [такой перевод для ~~κῆνος κῆνολογος~~ нам кажется оптимальным] (природ), из которых Христос, сохранилось после помышления соединения.

37–39). Содержание этого раздела может считаться дополнительным аргументом в пользу отождествления Стефана Говара и основателя секты ниовитов: в севирианской среде было бы очень трудно придти к учению, столь похожему на актистизм, если не пройти через тритеизм образца Филопона,—то есть через такой тритеизм, в котором сами сущности, а тем более их «сущностные различия», оказываются существующими лишь в человеческом уме; если так, то отмена этих «различий» не будет слишком радикально сказываться на христологии, то есть не приведет к настоящему актистизму юлианитов.

«Помышление соединения» (κἀλλῶν κἀνω) — один из ключевых терминов в этой цитате. Мы встречаем его же у автора *О различии*:

Итак, не одно и то же сказать «в соединении» и «после соединения», равно как мы не говорим и «после соединения» в смысле просто различия по времени, но (мы говорим в логическом смысле) «после помышления соединения» (κἀλλῶν κἀνω), ибо мы принимаем это различие в качестве основания для всего исследования» (гл. 20). Согласно автору трактата, «сущностное различие природ» (κἀλλῶν κἀνω κἀνω, то есть различие природ по сущностям) должно сохраняться даже и «после помышления соединения» (напомним, что у монофизитов «сущность» не есть синоним «природы», если речь идет о христологии, а у тритеитов эти термины перестали быть синонимами даже и в триадологии).

Теперь очевидно, чем же учение Стефана отличалось от учения юлианитов, хотя «различие» природ во Христе отрицали те и другие. Расхождение в том, что актиститы отрицали это различие «после соединения», а Стефан — «после помышления соединения». Халкидонитские ересиологи пренебрегли этим различием, а монофизиты его отметили со всей необходимой тщательностью.

Остается выяснить, что же означает это «после помышления соединения» природ. Как отметил Уве Ланг, это выражение встречается, по крайней мере, уже у Севира, в том числе в одном из фрагментов, сохранившихся на греческом: μετὰ τὴν τῆς ἐνώσεως ἕνωσιν. Оно подчеркивает, что о «соединении» двух природ во Христе можно говорить только в философском смысле, так как человечество Христа, согласно общему учению монофизитов, индивидуально, но не существовало актуально никакого отдельного человека, в котором бы воплотился Логос. Поэтому актуального процесса «соединения» не было, а есть только результат процесса, мыслимого логически.

Соединившиеся в Логосе две природы принадлежат разным сущностям, то есть несут на себе сущностное «различие». Далее, согласно общемонофизитскому учению, защищаемому и автором *О различии*, после соединения двух природ образуется новая, единая, но «сложная» природа, и ее сложность заключается в том, что и в ней остается сущностное различие — то есть раз-

личие сущности божественной и сущности человеческой. До сих пор только юлианиты (не Юлиан, а то ли одна, то ли две секты его последователей, из которых только одна—актиститы—выжила) предлагали понимать соединение двух природ в воплощенном Логосе как происходящее с исчезновением сущностного различия.

При этом для всех монофизитов понятия сущности Божией и сущности человеческой были реальными, хотя и существующими только в индивидуумах (индивидуальных природах) соответствующих сущностей. Учение актиститов предполагало своего рода поглощение реальности одной сущности (человеческой) в другой (божественной)—вследствие чего и происходило исчезновение «различия» между ними,—но реальность ни одной из двух общих сущностей этим не устранялась.

В Филопоновском тритеизме всё это стало выглядеть по-другому: те сущности, между которыми проводилось сущностное различие, считались существующими только в нашем уме. Если так, то, продолжая ту же линию рассуждения, различие между двумя понятиями, существующими только в нашем уме, логично признавать существующим тоже исключительно в нашем уме. Вне воплощения Логоса, когда два этих умозрительных понятия—общей сущности божества и общей сущности человечества—могли рассматриваться только порознь, они различались, но в единой и отнюдь не умозрительной реальности воплощенного Логоса различие между двумя умозрительными понятиями никакой реальности не соответствует, а только лишь вносило бы «разделение» и «множественность природ». Такова была аргументация оппонента автора *О различии*, то есть Стефана.

В рамках учения Стефана важно было подчеркнуть, что соединение двух природ во Христе есть понятие умозрительное—поэтому его результатом и не может становиться какое-либо «различие» в реальности единого Христа. Такое рассуждение не обладало логической доказательностью—и потому было оспорено учеником Филопона,—зато обладало внешней простотой. Что касается актиститов, то они достигали внешней простоты своего учения гораздо более грубыми приемами, и это делало излишним усложнение терминологии (тем более, что в их традиции едва ли существовали термины вроде «помышление соединения»).

Анонимный ученик Филопона, автор *О различии*, не мог, в отличие от традиционного монофизитства, ссылаться на реальность общих сущностей для обоснования того, что сущностное различие двух природ продолжало значить что-то реальное и после воплощения. Ему оставалось лишь сослаться на наличие во едином Христе противоположных качеств, прежде всего, тленности и нетленности.

К сожалению, учение Стефана доступно нам слишком фрагментарно, чтобы мы могли точно сказать, как он отвечал на подобные аргументы, но, по известным аналогиям, легко предположить, что они отводились ссылкой на то, что Христос каким-то специальным образом проявлял такие качества, которые не были свойственны Ему по природе.

В аргументации автора *О различии* обращает на себя внимание то, что в обоснование реальности сущностного различия приводятся ссылки только на такие свойства плоти Христа, которые были ей необходимо присущи лишь до воскресения. Согласно учению Филопона о воскресении, к рассмотрению которого мы скоро перейдем, в воскресшем теле Христа ничего подобного не наблюдалось. Поэтому остается открытым вопрос, не считал ли Филопон сущностное различие присущим единой природе Логоса только до воскресения? К сожалению, та фрагментарность, с которой нам доступно учение Филопона о воскресении, не позволит ответить на этот вопрос. Однако, из того известного факта, что в учении о воскресении Филопон следовал оригенистской традиции, можно задуматься и о том, не следовал ли—хотя и на свой собственный манер—оригенистской традиции софист Стефан, когда объявлял акт воплощения Логоса стиранием сущностного различия между человечеством и божеством. Напомним, что в оригенистской традиции, отчетливо выраженной у Евагрия, сущность «умов» и сущность Божия были тождественны.

Как бы то ни было, представление о сущностях Божией и человеческой как о существующих только в нашем уме подготовило почву для отказа от признания реальности сущностного «различия» между божеством и человечеством во «единой природе Бога Логоса воплощенной». Не принимая предпосылок богословия юлианитов, логика тритеизма своим путем привела к такому же выводу. Повторим, что, возможно, этот процесс был

стимулирован какой-то оригенистской традицией, но никаких доказательств этого не имеется.

5.9 Раскол кононитов и афанасиан; оригенизм Иоанна Филопона

5.9.1 *История и идейная предыстория раскола*

...Зато доказательств оригенизма Филопона сохранилось достаточно. Помимо сделанных в общих словах упоминаний в разных источниках, монофизитских и халкидонитских, сохранилось несколько фрагментов из двух его сочинений о воскресении (Христовом и всех людей)—*О воскресении* (большая серия богословских бесед) и *Против послания Досифея* (ничего не известно ни о поводе для этого послания, ни о Досифее)*. Фрагменты сохранились в составе написанного против Филопона тритеитского (кононитского) сочинения, сохранившегося в переводе на сирийский язык.

Оба эти сочинения Филопон обнародовал незадолго до смерти, а полемика против них развернулась в тритеитской среде уже после его кончины и быстро привела к расколу. Глава тритеитской иерархии епископ Конон Тарсийский выступил против его учения, и поэтому тритеитов, не принимавших оригенизм, продолжали называть «кононитами» и «кондовавдитами». Тритеитов, последовавших Филопону в его учении о воскресении, стали называть «филопонианами» или «афанасианами»— по имени их лидера монаха Афанасия (скромный церковный сан лидера компенсировался тем, что он был внуком императрицы Феодоры).

К 570-м гг. оригенизм был исключен из основного направления не только халкидонитского, но и севирианского богословия. Еще Сефир (в письмах) с негодованием отметал подозрения, будто бы какие-то оригенистские сочинения могли быть написаны им. Константинопольский собор 543 г. против евагрианского оригенизма был принят и монофизитами. Отчасти этому

* A. VAN ROEY, Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la Résurrection // *ANTIΔΩΡON. Hulde an Dr. Maurits Geerard hij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum*. I (Wetteren, 1984) 123–139.

способствовало то, что с собором вынужден был—по крайней мере, для вида—смириться Феодор Аскида († ок. 558 г.), по титулу епископ Кесарии Каппадокийской, а по реальному положению—придворный епископ Юстиниана, инициатор осуждения «трех глав» и до последней возможности—защитник «исохристов» (оригенистов евагрианского толка; Феодор сам происходил из палестинских монахов-оригенистов). Едва ли можно серьезно относиться к утверждениям латиноязычных авторов этого времени, будто Феодор был «упорным защитником монофизитства» (Либерат Карфагенский, *Бревиарий*, 24)—здесь в них говорило их собственное криптонесторианство, не желавшее смириться с осуждением «трех глав». Что касается Феодора, то, будь он монофизитом, он бы не мог быть рукоположен в епископы в 537 г., как раз тогда, когда происходила последняя «зачистка» монофизитского епископата после Константинопольского собора 536 г. Тем не менее, именно Феодор был в окружении Юстиниана главным двигателем сближения с монофизитами, и его позиция в отношении оригенизма не могла не оказать на них влияния. Действительно, анафемы против оригенизма, принятые собором 543 г., получили распространение в монофизитской среде и дошли до нас не только по-гречески, но и через монофизитские переводы на сирийский и армянский.

Антиоригенистская позиция епископа Конона, представлявшего яковитский епископат самой старой закалки, была легко предсказуема.

Новые оригенистские споры возникли вокруг вопроса о воскресении—подобно самым ранним из известных оригенистских споров, памятником которых остается трактат св. Мефодия Олимпского *О воскресении* (рубеж III и IV вв.). Самым устойчивым элементом оригенистской традиции вообще и учения о воскресении в частности было представление о том, что воскресение связано с освобождением от нынешней плоти. У Оригена и Евагрия речь прямо шла о развоплощении, но в VI веке принять это было не так уж легко: проще было сказать о каком-нибудь специфическом теле, пребывание в котором мало чем отличалось бы от развоплощения.

Так, в палестинском оригенизме той редакции, которая была осуждена на Константинопольском соборе 543 г. и на Пятом Вселенском соборе, имелось представление о том, что все вос-

кресшие тела будут иметь форму шара (V анафематизм 543 г., X анафематизм 553 г.). На Пятом Вселенском соборе к этому было прибавлено (XI анафематизм) осуждение учения о полном развоплощении, которое содержалось у Евагрия. Вероятно, исохристы держались мнения о шаровидности воскресших тел, а дополнительный анафематизм против учения о полном развоплощении был внесен на Пятом Вселенском соборе для защиты от учения Евагрия.

Форма шара для воскресшего тела—вовсе не абсурд, так как данное учение должно восприниматься в перспективе традиции платонизма, где шар является совершенной фигурой.

В эпоху после соборов 543 и 553 гг. даже в монофизитской среде было бы затруднительно говорить об отложении тела по воскресении. Оригенистское учение модифицируется, так как в него необходимо теперь включать учение об особом качестве воскресших тел. Первая попытка—связать это особое качество с геометрическим совершенством по Платону—была признана неудачной. Вторую и гораздо более убедительную попытку предпринял Филопон, и его оппоненты вполне понимали, что в его лице имеют еще одну модификацию учения Оригена—несмотря на то, что Филопон уже не ссылаясь ни на одного представителя оригенистской традиции.

5.9.2 Учение Филопона о воскресении

Воскресение плоти понимается Филопоном как перемена плоти. Тленная плоть меняется на нетленную:

Коль скоро смертное тело Богородицы Марии породило смертное тело, то необходимо, чтобы и оно (это смертное тело) преложилося в нетление, то есть, чтобы тленное исчезло при воскресении, а на его место явилось иное, нетленное.

О воскресении, беседа 6.

Как «преложилося» мы здесь переводим *μεταστοιχειωθησαι* = μεταστοιχειωθησαι, буквально, «перемену (составляющих) элементов»; возможно, самый буквальный перевод этого термина—«пересоставилось». Это обычный термин в патристике для описания нового состояния тел после воскресения (см., напр., *Об устройении человека* св. Григория Нисского).

Здесь достаточно ясно выражена мысль о замене одного тела другим, а не просто об изменении свойств того тела, которое было до воскресения. В той же беседе Филопон более ясно объясняет, как происходила перемена тела:

Плоть Господня исчезла во время вознесения, и сейчас у Него нет тела.

И там же пишет:

До того момента (до вознесения) тело Господне не изменялось в нетление. Это было для того, чтобы показать, что воскресло то же самое тело, которое было погребено.

Это уже формулировки «на грани» аутентичного учения Евагрия. Вырванные из контекста, они вполне могут быть поняты именно так, но все же они значат другое. Отрицается не вообще наличие тела у Христа после вознесения, но наличие тела в обычном смысле слова. Также не подразумевается никакого развоплощения при вознесении—ведь Филопон не пишет (и в этом его не обвиняли), будто воскресшее тело было оставлено Христом в какой-либо момент, например, в момент вознесения. Просто до вознесения Христос сделал так, чтобы Его тело выглядело вопреки новым свойствам этого тела.

Поэтому он вполне может говорить и о том, что тело Христово стало нетленным по воскресении, а не по вознесении—когда оно только лишь проявило вполне свои свойства нетленности:

Если кто-либо посмеет сказать, что тело Господне воскресает снова тленным, то это будет отрицанием всей веры христиан.

Против послания Досифея

Итак, не вызывает сомнения, что, по Филопону, новое тело Христа явилось вместо прежнего уже при воскресении, однако, до вознесения не проявляло вполне своих свойств, чтобы доказать людям свою тождественность с прежним телом.

Как же идея подобного «перевоплощения» могла сочетаться с идеей тождества воскресшего тела с невоскресшим? Без такого тождества было бы и вообще нельзя говорить о «воскресении», так как воскреснуть может только то, что умерло, то есть только тело, а не душа.

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно внимательнее рассмотреть, какого рода «нетление» приписывается Филопоном воскресшему телу Христа.

Четкость логического мышления Филопона окажет нам великую услугу. Обычно в богословских спорах от логической четкости стараются уходить, когда становится необходимо замазывать свои отступления от общепризнанных религиозных авторитетов. Филопон так не делал и никого не боялся—даже святых отцов. В своем (увы, очень кратком) реферате трактата Филопона *О воскресении* патриарх Фотий замечает, что он «издевается» над отцами (*Библиотека*, codex 21). Кононитский трактат останавливается на этом очень подробно, цитируя один за другим его уничижительные отзывы о суждениях Кирилла Александрийского и Григория Нисского.

Расхождение Филопона с Кириллом касается различия между воскресшими телами Христа и прочих людей. Оно является не чем иным, как более последовательным, нежели у других монофизитов, расхождением между пониманием «единой природы Бога Слова воплощенной» у Кирилла и его номинальных последователей-монофизитов (подробно см. выше, раздел 2.1).

Так, Филопон начинает цитировать Кирилла (из не дошедшего до нас сочинения или части какого-то известного сочинения), где тот говорит о обожении людей—приблизительно, то, что нам известно и из дошедших до нас сочинений Кирилла относительно общей природы воплощенного Логоса и обоженных (см. выше, главу II.2, раздел 2.3),—но затем переходит к его резкой критике:

Различие имени,—которое, как говорит он (Кирилл), имеет место,—не означает другой природы [у Кирилла речь идет о том, что единой воплощенной природе Бога Слова и всех спасенных различие их имен не будет означать различия их природ*]. Ибо мы будем тем, что мы есть, то есть людьми,—но несравненно лучшими, нетленными и неразрушимыми и, кроме того, прославленными.

Здесь кончается цитата из Кирилла и начинается комментарий Филопона:

* Здесь нам приходится поправить перевод А. Ван Ружа, который передает *κατὰ μεταβολήν* как «le changement de пот», очевидно, не понимая, о каком именно учении св. Кирилла идет речь. Сирийское *kalbae* точно соответствует греческому διάφορα, то есть не «изменение», а именно «различие».

Ты еще уничтожил определение человека, говоря «нетленными и неразрушимыми». Ибо человек есть животное разумное и смертное [цитируется определение человека из *Исагоги* Порфирия—хотя и не восходящее дословно к Аристотелю, но представляющее средневековый аристотелизм; см. также у Аммония комментарий на *Исагогу*—Толкование на «пять слов»]. Отняв «смертное», ты отнял человека, и ты изменил свою сущность (κτῶσιν = οὐσία) в другую (сущность), не оставив для нее смертности.

Воскресшие люди, в отличие от воскресшего Христа, должны оставаться тленными—иначе они, по Филопону, окажутся другой сущности.

Само собой, что в воскресении, как его понимает Филопон, люди должны оставаться другой природы, то есть не могут войти в «единую природу Бога Слова воплощенную». Так, Филопон продолжает атаковать св. Кирилла за процитированные выше слова:

Говоря «несравненно лучшими, нетленными и неразрушимыми», ты показал, что воскресшие оказываются другой природы. Но каждым (из этих утверждений) ты осуждаешь сам себя. Ибо ты не утверждаешь ни того, что истинно, ни того, что согласно с действительностью, но ты заявляешь то, что нравится тебе одному. Но ты говоришь, как бы устанавливая правило: изменение образа (κτῶσιν = σχῆμα) не приводит к другой природе. Но как же тленное (может быть) не другой природы, нежели нетленное? И смертное—нежели бессмертное? Так мы противоречим природе вещей и божественному Писанию.

«Изменение образа»—так понимали тление и конониты, которые, согласно халкидонитскому ересиологу Тимофею Константинопольскому, считали тление разрушением внешних форм, но не самой материи; Тимофей использует синонимичный употребленному здесь (σχῆμα) греческий термин εἶδος.

Признание тленности необходимым признаком сущности человека—это, как мы помним, учение Севира Антиохийского. У Филопона такое строгое следование севирианству в представлении о теле людей вообще и о теле Христовом до воскресения в частности будет сочетаться с совершенно другим представлением о теле Христовом—но не телах всех остальных людей—после воскресения. В отличие от Кирилла, он не усомнился исключить эти тела из «единой природы Бога Слова воплощенной», и, в от-

личие даже от Севира, не остановился перед отрицанием «единосущности нам» этой плоти Христа.

Когда Филопон пишет: «...отняв “смертное”, ты отнял человека, и ты изменил свою сущность в другую (сущность), не оставив для нее смертности»,—становится видно, что то изменение тела при воскресении, которое Филопон отказывается усваивать воскресшим людям, но усваивает плоти Христа, ведет к различию сущности. Собственно, именно это—различие сущностей—не допускает Филопона принять учение о нетленности и бессмертности воскресших людей. Однако для Христа он принимает такое учение. Значит, «единосущие нам» Христа по плоти не сохраняется, согласно учению Филопона, после воскресения Христова.

Севирианское представление о теле Христа прежде воскресения как не вполне обоженном пришло у Филопона к своему логически неизбежному следствию—к представлению о теле Христа после воскресения как о не вполне человеческом (коль скоро о нем уже нельзя сказать «единосущное нам»).

Само представление о теле Христа после воскресения соответствует оригенистским представлениям о «природе умов», с одним, однако, примечательным исключением.

Оригенистским в этом учении является наделение воскресшей плоти Христа свойствами божественной природы. Как мы помним, в оригенизме Евагрия не было различия между божественной природой и «природой умов».

Филопон, впрочем, не отождествлял воскресшее тело Христово с божественной сущностью, поскольку признавал во Христе сохранение «сущностного различия». В этом и только в этом смысле подобная трактовка воскресения позволяла говорить о хотя бы какого-то рода идентичности воскресшего тела телу погребенному.

Но «единая природа» Христа понималась у него вполне поригенистски в том смысле, что это была единая природа «ума» (то есть воскресшего человечества Христа; оригенистской терминологией вроде «природы умов» Филопон не пользовался) и Бога. Такая «единая природа» не отличалась от оригенистской «энады». Точнее, почти не отличалась.

Отличие всё же имелось, и очень важное: в «энаду» оригенистов, как и в «единую природу Бога Слова воплощенную»

Кирилла, входили также все спасенные люди. Но мы только что видели, как горячо протестует против такого мнения Филопон.

Итак, главную идею оригенизма Филопона—его учения о воскресении—можно сформулировать в следующих пунктах:

- 1) при воскресении Христовом происходит перемена плоти,
- 2) новая плоть имеет свойства божественной природы Логоса,
- 3) но не отождествляется с сущностью Божией и, в этом смысле, остается человеческой плотью (потому Филопон может говорить о «воскресении», а не простом развоплощении),
- 4) при воскресении плоти всех людей ничего подобного не происходит, а напротив, их плоть остается способной к смерти, хотя эта способность сохраняется чисто теоретически.

Ниже мы будем именовать подобные системы воззрений учением о воскресении как перемене тела.

5.10 Филиация севирианских сект в VI веке

Еще не закончив обзор развития идей, разрабатывавшихся впервые в севирианской среде, мы завершили, наконец, обзор тех разделений внутри севирианства, которые были вызваны догматическими противоречиями. Этот обзор мы подытожим при помощи схемы (рис. 3). На рисунке указаны приблизительные даты образования соответствующих религиозных движений. Если дата не указана, это значит, что, с точки зрения сторонних наблюдателей-современников, данное направление воспринималось как «мэйнстрим», от которого «отделялись» все остальные.

6

Оригенизм Филопона в халкидонитской среде: Евтихий Константинопольский

Наступившая вслед за Пятым Вселенским собором эпоха стала для партии сторонников собора тяжелым испытанием. Протагони-

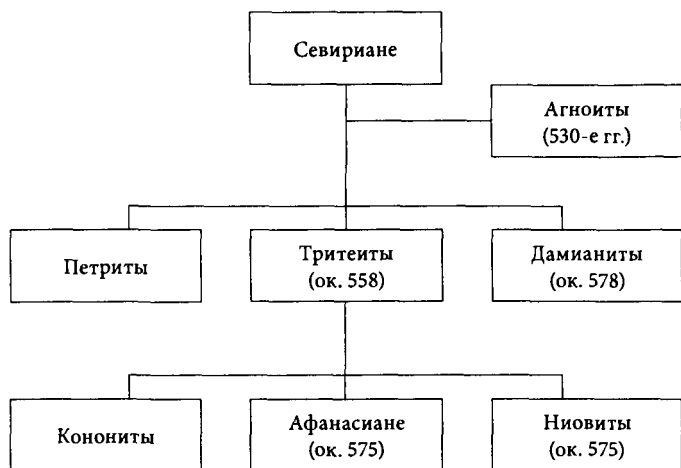


Рис. 3

стами в новом конфликте оказались не кто иные, как недавние лидеры собора—император Юстиниан и патриарх Константинопольский Евтихий (ок. 512–582, патриарх дважды: 552–565, 577–582). После каждого из них осталась историография и даже агиография—ведь оба были признаны святыми,—в которой образ одного из них всецело положительный, а образ другого—отрицательный. Впрочем, здесь надо уточнить, что «юстиниановская» историография сохранила известие о предсмертном покаянии Евтихия, тогда как «евтихианская» демонизировала Юстиниана от начала до конца.

К концу VI века спор, начавшийся между Евтихием и Юстинианом, можно было считать угасшим, так как на тот период больше не оставалось желающих вести публичную дискуссию на соответствующие темы. Однако, спор не угасал, а тлел—подобно торфу под слоем грунта. Даже на фоне драматических конфликтов VII века, связанных с попытками объединения с монофизитами, иногда показывались язычки пламени этого недоспоренного спора. Окончательно пламя выбилося из-под земли и устроило общеимперский пожар в VIII–IX веках, во время иконоборческого кризиса.

Сразу подчеркнем, что догматический конфликт, к рассмотрению которого мы переходим, относится к тем немногим, кото-

рые характеризуют византийское богословие среднего периода как систему. Окончательное значение его в истории византийской мысли еще предстоит определить, но уже сейчас ясно, что оно очень велико.

Еще одно источниковедческое замечание. Поскольку о конфликте между Юстинианом и Евтихием упоминают все историки того периода, среди ученых Нового времени редко кто не сказал о нем хотя бы несколько слов. Однако еще более редки те, кто высказывался о конфликте, имея соответствующее современным возможностям и требованиям знание богословских споров эпохи, и даже среди последних мало кто обращался к имеющим тут решающее значение источникам на армянском языке в оригинале.

Основная литература: GRILLMEIER II/2, LOURIE 1997, LOURIE 2000.

6.1 Эдикт Юстиниана об афтартодокетизме (564/565 г.)

6.1.1 История издания и рецепции

В Византийской империи ересь являлась государственным преступлением, и поэтому выявление еретиков было похоже, в одном из аспектов, на поиск преступника—то есть на детектив, порой с элементами боевика. Сходство не исчезает, когда подобным поиском занимаются историки новейшего времени. Несмотря на то, что значение ереси как преступления обычно оказывается у них, мягко говоря, под вопросом, их работа сближается с работой сыщиков в самой технике: те и другие заняты поиском улики; в исторической науке такого рода улики именуются источниками. Действительно, многие из документов, бывших для современников общедоступными, потомкам доступны с большим трудом или недоступны вовсе.

Так произошло с одним из эдиктов императора Юстиниана, когда-то изданном в качестве государственного закона империи. Он никогда не отменялся, но постепенно забылся. Это так называемый (подлинного его названия мы не знаем) *Эдикт об афтартодокетизме*, то есть о нетлении тела Христа, изданный в конце 564 г. (во всяком случае, не позднее 22 января 565 г.). От этого эдикта до нас дошел маленький фрагмент (в составе антологии

Учение отцов о воплощении Бога Слова, ок. 700 г.), где анафематствуются сторонники единой природы во Христе (монофизиты), а по основной теме эдикта—нетлению тела Христова—не сказано ничего.

Таким образом, об основном содержании указанного эдикта можно только догадываться на основании косвенных данных. Понятно, что Юстиниан признавал нетление тела Христова по воскресении—так как этого не отрицал никто. Но ведь он, судя по названию эдикта в его «аннотациях» у историков того времени, учил о нетлении тела Христова еще и в каком-то другом отношении, а вот этот момент как раз и является пререкаемым: о каком именно нетлении до воскресения говорил Юстиниан?

Во всяком случае, ясно, что говорил он нечто спорное. 22 января 565 г. разногласия вокруг эдикта вызвали необходимость низложения патриарха Евтихия. (С тем, что причины низложения Евтихия имели доктринальный характер и были связаны с новым эдиктом царя, согласны все историки того времени, хотя некоторые современные ученые усматривают в этом эпизоде чисто административный конфликт).

Согласно *Житию Евтихия*, написанному в 590-е гг. его учеником Евстратием Схоластиком Константинопольским, Юстиниан принял в указанном эдикте ересь афтартодокетов, а Евтихий был низложен за отказ согласиться с ересью. О том же говорит византийский историк той эпохи, Евагрий Схоластик (*Церковная история*, IV, 39). Евтихия поддержал другой авторитетнейший епископ Востока, св. Анастасий Синаит, патриарх Антиохийский (упоминавшийся выше, разд. 3.3.3), и едва не оказался низложенным вместе с Евтихием уже в 565 г. Возможно, скорая смерть Юстиниана помешала это сделать, но всё же низложение Анастасия последовало в 570 г.

Престол Евтихия занял не менее уважаемый человек, св. Иоанн Схоластик (патриарх с 565 до смерти в 577 г.), которого в ереси никто не обвинял. В некоторых источниках Иоанну Схоластику ставится на вид его недавняя светская карьера юриста, которая сделала его, якобы, равнодушным к вопросам верования и канонов. Однако Иоанну Схоластику пришлось вести себя не равнодушно, а очень активно: Евтихий был им низложен (на соборе с участием представителей всех патриархов, кроме Антиохийского), а в ответ Евтихий низложил всех, кто состоит в

общении с новым патриархом. Затем еще до 570 г. продолжалось противостояние Иоанна с патриархом Антиохийским. После этого бессмысленно говорить, будто Иоанн Схоластик не принимал к исполнению то, что было сказано в эдикте Юстиниана.

Хотя Юстиниан умер 14 ноября 565 г. (через 10 месяцев после низложения Евтихия), это не повлекло никаких изменений в церковной жизни: Евтихий так и оставался низложенным за то, что отказался принять эдикт Юстиниана, и даже Анастасий Антиохийский не избежал низложения. Халкидонитская партия оставалась разделенной на две группы, обвинявшие друг друга в ереси и не имевшие друг с другом общения. Как это бывало ранее и позднее в церковной истории, обе партии возглавлялись личностями, которых впоследствии стали почитать во святых. Иоанн Схоластик показал свою солидарность с эдиктом Юстиниана как раз в самой главной сфере церковной жизни, которая гораздо важнее богословских трактатов: в отлучении от Церкви еретиков.

И патриарха Иоанна Схоластика, и Юстиниана последних дней жизни весьма уважительно представляет халкидонитское *Житие Симеона Столпника Младшего*. Наконец, монофизитский, но севирианский, то есть настроенный против афтартодокетов хронист Иоанн Ефесский, бывший довольно близким Юстиниану при жизни последнего, в своей *Церковной истории* (сохранилась только частично и в переводе на сирийский; завершается событиями 585 г.) излагает ту версию событий, которая, пожалуй, и может считаться «партийной» версией партии Юстиниана.

Образ Евтихия у Иоанна Ефесского слегка демонизирован. Уже изначально он был, оказывается, сторонником ереси Павла Самосатского (*Церковная история* II, 36), а во время второго периода своего патриаршества стал сторонником идей о воскресении Иоанна Филопона (в истории тритеитов и их разделений между собой Иоанн Ефесский разбирался весьма четко). Возможно, обвинение в ереси Павла Самосатского, который учил, между прочим, что Логос обитал в теле как в доме, намекает на то, что и до увлечения идеями Филопона патриарх Евтихий придерживался какой-то версии учения о воскресении как перевоплощении.

Последний период неправославных увлечений Евтихия документирован почти идеально. Его главным обличителем во вре-

мя второго патриаршества, который и добился его низложения за ересь, был Григорий (ок. 540–604), в то время диакон и апокрисиарий (представитель) папы Римского при императоре в Константинополе, а впоследствии—св. папа Римский Григорий Двоеслов (590–604; прозвание «Двоеслов» он получил на греческом Востоке за авторство *Диалогов* о жизни святых подвижников латинского запада; «Двоеслов»—буквальный перевод «Диалога»). Св. Григорий оставил подробные толкования на книгу Иова, названные, в соответствии с их основным содержанием, *Moralia*, где он, однако, рассказывает о своих отношениях с Евтихием и о догматических заблуждениях последнего (кн. XIV, гл. 56, § 72–74). Это он, ссылаясь на какого-то верного человека в Константинополе, передает, что перед самой смертью низложенный вторично Евтихий все-таки покаялся в своих заблуждениях (агиограф Евтихия Евстратий ни о чем подобном не говорит и даже не допускает мысли, будто Евтихию надлежало в чем-либо каяться). Свидетельство св. Григория Двоеслова особенно ценно детальной передачей представлений Евтихия о воскресении.

Из сочинений самого Евтихия, связанных с интересующим нас в данном случае спором, сохранился (только в переводе на армянский язык) трактат *О различии природы и ипостаси*, который содержит довольно полное описание основных представлений Евтихия в области триадологии и христологии*. Нам представляется также, что в данном трактате содержится полемика против Юстиниана (впрочем, не названного по имени), позволяющая сделать выводы о содержании того догматического конфликта, из-за которого Евтихий лишился престола в первый раз. Кроме того, в составе дошедшего до нас труда Евстратия (ученика и агиографа Евтихия) *О состоянии души* есть важный фрагмент не дошедшего до нас трактата Евтихия, где речь шла о состоянии душ, отделившихся от тела. Этот фрагмент, несмотря на небольшую величину, позволяет сделать некоторые выводы об особенностях оригенистских представлений его автора.

* К сожалению, издание армянского текста (1969 г.) снабжено весьма неточным переводом на итальянский, что привело некоторых ученых, не обращавшихся непосредственно к армянскому тексту, к неправильным выводам и помешало сделать важные наблюдения над текстом. К их числу относятся А. Ван Руй и Т. Хайнталер (см. Th. Hainthaler в GRILLMEIER II/4). Разбор наиболее важных мест армянского текста см. в: LOURIE 1997.

Григорий Двоеслов стал действовать против Евтихия во время его второго патриаршества, очевидно, исходя из того, что его вторичное возведение на престол было неправомочным. Евтихий был возвращен из ссылки и возведен на престол сразу после смерти патриарха Иоанна Схоластика по требованию толпы. Дело происходило при императоре Юстине II (565–578), который пытался продолжать церковную политику Юстиниана, но, обладая решительностью последнего, совершенно не обладал соответствующим знанием специфики церковной жизни и богословия. Новый император Тиверий (578–582), при дворе которого находился по долгу службы будущий св. Григорий Двоеслов, был, по крайней мере, более осторожен, чем его предшественник, и в церковных делах любил руководствоваться медицинским принципом «не навреди».

Начиная действовать против Евтихия, св. Григорий выступил как сторонник легитимности. Он объяснил императору, что в Церкви недопустимо возводить на престол низложенного патриарха без того, чтобы его официально оправдать, а тех, кто его низложил, официально осудить (что означало бы признание незаконными всех распоряжений и рукоположений Иоанна Схоластика и всех вообще действий его иерархии). Св. Григорий совершенно справедливо указал на то, что кто-то из двоих, либо Евтихий, либо покойный Иоанн, должен быть признан находившимся вне Церкви, начиная со времени взаимных низложений в 565 г. Если ничего этого не было сделано в свое время, когда (в 577 г.) Евтихия вторично возвели на престол, необходимо сделать это сейчас.

Результатом этих действий, где за личностью молодого диакона Римской церкви стоял авторитет папы Римского, которого он представлял (кто знает—возможно, папа надеялся таким образом взять у Евтихия реванш за осуждение «трех глав» и добиться отмены этого решения), стал пересмотр дела Евтихия, открывший приверженность Евтихия еще и ереси Иоанна Филопона. В конечном итоге, Евтихий был низложен вторично, осужден за ересь, а книги его по приказанию императора Тиверия, сожжены. Напомним, что, по версии Григория Двоеслова, Евтихий еще успел покаяться.

Сожжением еретических сочинений Евтихия о воскресении после его вторичного низложения в 582 г. объясняется тот факт,

что они до нас не дошли и известны нам лишь по их изложению у св. Григория Двоеслова.

Такой ход событий делает вполне вероятным, что Евтихий отказался принимать эдикт Юстиниана по причине своей собственной ереси, связанной с каким-то неправильным учением о теле Христовом до воскресения. Что касается позиции св. Анастасия Синаита, патриарха Антиохийского, то здесь, скорее всего, имело место недоразумение: конфликт Юстиниана с Евтихием был им понят как недопустимое вмешательство императора в церковные дела. Будучи низложенным сам, он признал вторичное низложение Евтихия, не терял связи со св. Григорием Двоесловом и—что весьма характерно—по ходатайству последнего перед императором Мавриkiem (582–602) был восстановлен на Антиохийском престоле в 593 г., после смерти сменившего Анастасия патриарха Григория.

Нужно заметить, что официальной церковной позицией так и осталось одобрение эдикта Юстиниана, хотя некоторые церковные историки и агиографы писали иначе. Официальность одобрения эдикта проявилась в почитании Юстиниана во святых и, главное, в признании полной легитимности как патриаршества Иоанна Схоластика, так и обоих низложений Евтихия. В 593 г. с этой позицией официально согласился и Анастасий Антиохийский, приняв свое восстановление на Антиохийском престоле из рук гонителей Евтихия.

Вопрос о догматических воззрениях патриарха Евтихия в 565 г., когда он еще не испытал влияния Филопона, может быть весьма важен для реконструкции содержания эдикта Юстиниана. Даже если не верить буквально сообщению Иоанна Ефесского о еретичестве Евтихия уже в те годы, очевидно, что принятие столь радикальных воззрений, как Филопоновские, должно было происходить на достаточно разрыхленной почве. Понимание православного учения о теле Христовом если и присутствовало у Евтихия в 565 г., то было весьма размытым, а Юстиниановский эдикт дал этому проявиться и, возможно, привел к поляризации взглядов Евтихия, еще больше отклонив его от православия.

Таким образом, неправославие главного оппонента эдикта Юстиниана есть, само по себе, существенный, хотя и косвенный довод в пользу традиционности (православности) содержания эдикта.

Обратимся теперь к современным реконструкциям догматического содержания эдикта.

6.1.2. *Нетление тела Христова
в православной традиции первой половины VI века:
св. Ефрем Амидский*

Необходимой предпосылкой для реконструкции догматического содержания эдикта Юстиниана является выяснение вопроса, что именно в учении о нетлении тела Христова могло казаться спорным в халкидонитской среде. Ответ на этот вопрос должен быть основан на изучении реальных богословских дискуссий VI века, а не на собственном понимании православия у современных ученых. До второй половины XX века провести подобное исследование было невозможно, но затем оно было проведено, и в 1980-е гг. появились убедительные результаты, подытоженные и развитые Алоизом Гриллямайером в его фундаментальном труде по истории христологии (GRILLMEIER II/2). Впрочем, оказалось, что Гриллямайер лишь подтвердил гипотезу, высказанную еще в 1921 г. Ф. Лоофсом (F. Loofs), который основывался на параллелях с учением отцов IV века. В реконструкции Гриллямайера эдикт Юстиниана не содержал ничего, связанного с учением Юлиана Галикарнасского, а лишь повторял, относительно тела Христова прежде воскресения, то, что и до него писали отцы как VI, так и более ранних веков.

В те же 1980-е гг. появилась новая система аргументации в пользу афтартодокетизма Юстиниана. Ее построил М. ван Эсбрук на основе анализа византийского-армянских отношений того времени. Ниже мы постараемся изложить обе системы аргументации и обосновать наше предпочтение первой из них.

Самые ранние высказывания отцов VI века о нетлении тела Христа были реакцией на спор Севира и Юлиана. Современник начальных этапов этого спора, св. Ефрем Амидский, патриарх Антиохийский (527–545), тут же сформулировал православное отношение к предмету, которое в основных чертах было намечено у богословов, умерших прежде спора между Севиром и Юлианом,— у Кирилла Александрийского, Тимофея Элура, Филоксена Маббогского (а если смотреть еще раньше, то и у Григория

Нисского и Афанасия Александрийского). Ефрем Амидский был одним из самых уважаемых епископов-халкидонитов (о его святости есть рассказы в *Луге Духовном* Иоанна Мосха) и очень авторитетным богословом. К сожалению, его творения дошли до нас только во фрагментах, в частности, в *Библиотеке* Фотия (codices 228, 229) и в составе *Провожатого* св. Анастасия Синаита, монаха VII века.

Согласно Ефрему Амидскому (резюмировавшему более раннюю традицию, о которой см. выше, раздел 4.2.1), существуют две причины, по которым тело Христово оказалось нетленным: (1) восстановление в нем Адама и (2) пребывание в этом теле божества Логоса. Таково было общеправославное учение. Напомним, что современник св. Ефрема, халкидонит, но принадлежавший к традиции оригенизма, Леонтий Византийский, учил об этом иначе: в его представлении, первозданный Адам не обладал нетленным телом (см. выше, раздел 4.5).

«Нетление есть некое здравие, а не отнятие нашей природы,— пишет св. Ефрем,—тогда как тление—болезнь». Поэтому Адам, будучи прежде грехопадения здоровым, был нетленным (*К Евнию монаху о тлении и нетлении*; Фотий, *Библиотека*, codex 228; ср. аналогичное содержание codex 229).

В другом фрагменте, сохраненном у Анастасия Синаита (*Путевожатый*), св. Ефрем пишет:

...так же и относительно Еммануила (Христа) должно понимать, что огонь Его божества, яко некое дыхание жизни, срастворенное душе и телу, исцелило их...

И еще в одном фрагменте, сохраненном в том же собрании, св. Ефрем комментирует стих *не даждь преподобному Твоему видети истления* (Пс. 15, 10): тело Христово потому и «не видело истления» во гробе, что оно было «...сохранено (пребывающим) в нем божеством и претворено в нетление будучи восстановлено таким, каким было тело Адама до преступления».

Важной частью традиционного учения было признание неразлучности божества даже от тела, а не только от души Христа, что мы и видим у св. Ефрема в приведенных выше цитатах. Из этого воззрения совершенно однозначно следует представление о недоступности тлению тела Христа не только по воскресении, но и во гробе.

Последнее и могло стать дискуссионным моментом в споре Юстиниана и Евтихия. Если Юстиниановский эдикт следовал той же традиции, что и св. Ефрем Амидский, то это, как показали сторонники точки зрения Ф. Лоофса и А. Гриллямайера, хорошо вписывается в известные нам факты церковной истории VI века.

Мы постараемся дополнить доводы в пользу подобной реконструкции эдикта Юстиниана реконструкцией позиции его оппонента Евтихия, что, в свою очередь, поможет уточнить реконструкцию содержания эдикта Юстиниана.

6.1.3 *Евтихий о нетлении тела Христова и о Евхаристии*

Для всех богословских течений (монофизитов и халкидонитов), за единственным исключением юлианитов, тело Христа до воскресения было к тлению способно. Точно так же для всех—эта способность реализована не была, так как тело Христа от фактического разрушения (тления) было удержано. Это признавал даже Севир. Однако, чего Севир *не* признавал—так это одинакового присутствия божества в теле воскресшем и в теле, лежавшем во гробе (отсюда учение Севира о Евхаристии), что давало поводы для критики Севира юлианитам. Однако и с точки зрения православных, это выглядело как недостаточно полное исповедание участия тела Христа в воплощении Логоса. В перспективе Севира воскресение становилось новым этапом в степени обожения тела Христа, а не просто внешним изменением тела.

Если исходить из того, что Евтихий и прежде принятия им учения Филопона представлял себе тело Христово до воскресения как обожненное не вполне, то есть как-то близко к тому, что учил об этом Севир,—тогда понятно, что учение, изложенное св. Ефремом, должно было вызывать у него отторжение. Ведь это учение говорит однозначно, что и до, и после воскресения тело Христово было обожено одинаково.

Однако, даже если Евтихий в 565 г. был еще далек от воззрений и Филопона, и Севира относительно тела Христова, то и тогда его могло настораживать объяснение фактического неистления тела Христова тем, что это тело было соединено с божеством. Ведь, вообще говоря, если соединение с божеством допустило этому телу

умереть (то есть быть разлученным с душой), то нельзя *логически* опровергнуть мнение и о том, что во гробе это тело могло стать не животворящим, а несущим в себе тление. Но учение св. Ефрема и стоявшей за ним традиции настаивало на том, что не только восстановление Адама, но и само по себе соединение с божеством обеспечивало телу фактическую (хотя и не теоретическую) нетленность.

Агиограф Евтихия Евстратий делает несколько важных оговорок. Так, Юстиниану вменяется в вину мнение, будто бы тело Христово было нетленным «от самого соединения». Тут оппоненту сознательно приписана юлианитская формула, но понятно, что инкриминируемое мнение было как-то связано с состоянием тела Христова прежде воскресения. Дальше Евстратий формулирует «правильное», то есть свое собственное и Евтихия в период спора с Юстинианом, понимание нетления тела Христова до воскресения:

...о нетлении говорить недопустимо, если только не в смысле безгрешности и того (факта), что святое Его тело не разложилось во гробе*.

«Не разложилось во гробе»—это как-то слишком скромно после того, что мы слышали у св. Ефрема Амидского о пребывании божества даже в теле, лежащем во гробе, и о восстановлении Адама. Процитированная формулировка категорична и не оставляет свободы для дополнений («...говорить недопустимо, если только не в смысле...»). Труп, даже если он не успел разложиться,—это еще далеко не «животворящее тело».

Окончательно в мнении Евтихия на этот счет можно было бы убедиться, если бы в нашем распоряжении оказалось принадлежащее Евтихию объяснение Евхаристии: считает ли он Евхаристию воскресшим телом Христа (как Север и несториане, начиная с их предтечи Феодора Мопсуестийского), или же он, вместе со всей церковной традицией, не считает возможным различать тело до и после воскресения по его отношению к божеству, а сам момент евхаристической жертвы считает символическим *закланием* Агнца, то есть смертью Христовой, а не воскресением.

* *Житие Евтихия* цитируем по современному критическому изданию: С. Laga, *Eustratii Presbyteri Vita Eutychiei Patriarchae Constantinopolitani* (Turnhout, 1992) (Corpus Christianorum. Series graeca, 25) 32–33.

Толкование Евхаристии в этом вопросе—безошибочный способ понять, чем является для автора толкования не воскресшее тело Христово: трупом, который не успел разложиться, или животворящей плотью Господней.

Свидетельство подобного рода у нас есть. Это сохранившаяся фрагментарно проповедь Евтихия *О Пасхе и Священнейшей Евхаристии* (фрагмент 3; PG 86/3, 2393, 2395); к сожалению, мы не знаем ее даты (вероятно, время одного из патриаршеств), и в ее содержании видна зависимость от известного экзегетическо-календарного трактата Иоанна Филопона на ту же тему. Последнее обстоятельство говорит в пользу датировки этой проповеди временем второго патриаршества Евтихия, а не первого (хотя неоригенистскими идеями Филопона Евтихий мог заинтересоваться и раньше). В важном для нас вопросе Евтихий, похоже, не видит ничего дискуссионного и нового, а излагает привычный для себя взгляд. Если так, то мы можем с большой вероятностью экстраполировать соответствующее представление о Евхаристии на 565 г.

Никто да не имеет сомнения, будто после таинственного священнодействия и святого воскресения нетленное и бессмертное, и святое, и животворящее тело и кровь Господни, возложенные священнодействующими (в виде) вместообразных [литургический термин, один из синонимов слова «символ», обозначающий в то время Святые Дары не только до, но и после преложения в тело и кровь Христову], оказываются (чем-то) меньшим тех образцов, о которых мы говорили раньше [т. е. тела и крови Христа, предложенных на Тайной Вечере], (по причине, якобы, постепенного) стирания присутствующей им силы [Евтихий возражает здесь против мнения, будто бы при повторении Тайной Вечери ее «эффект» может ослабляться, подобно постепенному стиранию печати],—но (образцы) всецело обретаются во всецелых (вместообразных). Ведь в самом теле Господа обитает вся полнота божества Логоса и Бога телесно (Кол. 2, 9), что значит сущностно (οὐσιωδῶς).

Мы еще вернемся к последнему предложению в этой цитате, а пока что обратим внимание на ее начало: тело и кровь Христовы признаются таковыми в полном смысле слова только после «священнодействия» и «воскресения». Упоминание отдельным пунктом «воскресения», когда речь все равно идет о «священнодействии», внутри которого «воскресение» является лишь одним из

символических моментов, однозначно говорит в пользу севирианско-«антиохийской» трактовки освящения Святых Даров.

Вкупе со свидетельством агиографа Евтихия, это дает нам основание утверждать, что тело Христово до воскресения представлялось Евтихию трупом, который не успел разложиться, а отнюдь не животворящей плотью Господней.

Последнего вывода, в свою очередь, достаточно, чтобы существенным образом подтвердить реконструкцию основной идеи эдикта Юстиниана, предложенную Гриллямайером: если Юстиниан говорил, в общем и целом, о том же, о чем и Ефрем Амидский и вся соответствующая традиция, то Евтихий должен был отреагировать на это именно так, как он отреагировал.

Однако, сохранившееся по-армянски сочинение Евтихия прямо указывает на еще один пункт обвинения в юлианитстве, который, безусловно, должен относиться и к Юстиниану.

6.1.4 *Евтихий о воплощении, Троице и «фантазиатстве»*

Две природы (φύσεις; здесь и ниже армянские термины будут приводиться в ретроверсии на греческий; армянский перевод принадлежит так называемой «грекофильской школе», главный признак которой—буквализм, часто поморфемность перевода) Христа,—пишет Евтихий,—«не суть природы всецелые и общие (καθ' ὅλον καὶ κοινοί), потому что Христос не есть божественная природа целиком (ὅλως) и также Он не человеческая природа всецело (καθ' ὅλον)...» (О различии природы и ипостаси, гл. 6).

Христология этого отрывка сразу же, в одно действие отбрасывает нас к христологии Севира Антиохийского в его споре с Иоанном Грамматиком Кесарийским (см. выше, раздел 2.2). Это настолько фундаментальное отступление от общей халкидонитской традиции, что оно вряд ли может быть единственным. И действительно: не говоря об упомянутом выше учении о нетлении, даже в этом отрывке мы встречаем отделение «всецелой природы» Бога от воплотившейся «природы Христа». Это уже дорога к тритеизму. Впрочем, как мы знаем, на нее вступил еще Семир, но не стал по ней идти до конца.

Что касается Евтихия, то мы уже прочитали у него: «Ведь в самом теле Господа обитает вся полнота божества Логоса и Бога телесно (Кол. 2, 9), что значит сущностно». У апостола сказано

просто «вся полнота божества», что было бы естественно понять применительно к общей природе, и поэтому Евтихий уточняет: «...божества Логоса и Бога», то есть одной ипостаси Бога-Логоса—природы частной, а не общей. (Что касается идеи «сущностного» единства божества и человечества во Христе, выраженной в том же отрывке, то мы хотя и имеем соблазн связать ее с идеями Леонтия Византийского—поскольку и Евтихий, и Леонтий были причастны оригенизму,—но лучше поостережемся это делать, так как в условиях VI века разные авторы могли очень по-разному употреблять такие выражения, как «сущностно» или «ипостасно»).

В представлениях Евтихия о различении частного и общего в Боге необходимо разобраться получше. Как раз этому вопросу посвящен его трактат *О различии природы и ипостаси*.

Евтихий пытается в нем следовать понятийной системе Василия Великого и Григория Нисского, подробно описывая ее в гл. 2 своего трактата.

Здесь Евтихий излагает аристотелевское различие общего и частного применительно к человеку (ср. у Аристотеля *Категории*, особенно гл. II и V), проводя затем параллель с Троицей. При этом он ссылается на Григория Нисского, которому, действительно, близко следует. Он цитирует под именем Григория Нисского так называемое *Послание 38* Василия Великого о различии природы и ипостаси (в современной науке авторство этого послания считается не установленным, а принадлежность его Григорию Нисскому—вероятной), и его собственные рассуждения довольно близко, хотя и без прямых ссылок, повторяют мысли Григория Нисского из трактата *К Авлавию, О том, что не должно утверждать трех богов*.

«Но не говорится,—пишет Евтихий, перефразируя Григория Нисского и Аристотеля,—что Петр и Павел суть два “человека”, так как ни Петр, ни Павел не суть общее» (гл. 2). Здесь имеется в виду аристотелевское различие между ἄνθρωπος в значении «человек вообще» (в русских переводах Аристотеля принято переводить как «человек» в кавычках, указывая тем самым, что речь идет о названии вида) и τις ἄνθρωπος в значении «некий человек» («отдельный человек»). «Ведь мы говорим,—продолжает Евтихий,—“человек Петр” и “человек Павел” и “человек Тимофей”, потому что общее является предикатом частного. И мы не говорим “три

«человека», потому что человечество—это не то, что является частным, и они (человечество и отдельный человек) не суть одно из другого по своему бытию, но потому, что общее находится в каждом в отдельности» (гл. 3).

«Поэтому,—тут Евтихий переходит к триадологии,—Святая и единосущная Троица не есть три бога...» (гл. 3).

Собственно говоря, все эти рассуждения и служили у Евтихия тому, чтобы плавно перейти к критике Филопона (по имени, впрочем, не называемого). Сама необходимость такой полемики, особенно во время второго патриаршества Евтихия, могла быть связана с желанием автора оправдаться от обвинений в тритеизме.

Разумеется, открытый тритеизм в терминологии Филопона Евтихий отвергает. Он, напротив, утверждает, что «о Боге мы говорим иным образом, нежели о людях», и поэтому неправы те, кто полностью отождествляют единосущность Троицы и единосущность любых троих взятых наугад людей, тем более, что людей можно взять с таким же успехом не троих, а 10 или 50. Поэтому «...три ипостаси... не суть три разных бога, как некоторые бессмысленно утверждают» (гл. 3).—Это явный выпад в сторону Филопона с его терминологией τὶς θεός применительно к каждой из ипостасей.

Принятие этой (Филопоновской) точки зрения означало бы, по Евтихию, признание вместо Троицы четверицы: ведь помимо трех ипостасей, пришлось признать некое не тождественное с ними «общее», которое оказалось бы четвертым богом (*там же*).

Вспомним, для сравнения, Филопона (см. выше, раздел 5.3):

Говоря, что божественность Отца и Сына и Святого Духа есть одно и то же численно, вы отнимаете единосущие, потому что единосущие существует не в чем-то одном, а во многих.

У Евтихия и Филопона общее то, что оба они не хотят допустить какого бы то ни было «единосущия» (то есть «общего» в Боге) вне трех ипостасей. Это общий фундамент учений Евтихия и Филопона, унаследованный от Каппадокийцев. Но Евтихий (опять же, в согласии с Каппадокийцами) категорически возражает против численного различия «божественностей»: «Они (ипостаси) не суть три бога, потому что святые три ипостаси суть единая божественность» (гл. 3).

Каким же образом Евтихий преодолевает Филопоновское возражение относительно невозможности «единосущия» между тем, что не различается количественно?

Простой ответ на этот вопрос был только один, и его дал Дамиан. Очевидно, что для Евтихия подобный ответ не был бы подходящим. Приходилось искать сложного ответа. Мы уже видели, что одновременно с Евтихием это пытался делать,—кажется, без особого успеха,—Петр Каллиникский. Наконец, мы видели православный ответ, данный чуть позднее св. Евлогием Александрийским по итогам спора между Петром и Дамианом (см. выше, раздел 5.6). Посмотрим теперь, как справляется с той же задачей Евтихий.

На уровне догматической декларации он утверждает следующее—как раз в этом утверждении показывая, в чем же именно различаются «единосущие» трех человек и «единосущие» Троицы: «...Ведь в Боге не существует различия между «богом» (θεός) и «отдельным богом» (τις θεός)» (гл. 3; вот эта трудная для перевода, если не знать соответствующей греческой терминологии, фраза: $\Upsilon\pi\eta\ \Upsilon\upsilon\lambda\lambda\eta\iota\delta\eta\eta\ \eta\mu\ \eta\upsilon\lambda\lambda\eta\iota\omega\delta\ \rho\eta\mu\ \eta\eta\mu\iota\ \eta\upsilon\lambda\lambda\eta\iota\omega\delta\ \kappa\omega\iota\eta\omega\kappa\omega\iota\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\ \eta\zeta\ \eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta$). Здесь к Богу применена аристотелевская терминология («бог» для общего понятия «бога», «некий бог» для частного) и сделан вывод, что в Троице оба этих понятия неразличимы.

Этой фразы достаточно, чтобы ответить на возражение Филопона относительно невозможности «единосущия» без численного различия «божественностей», однако она представляет собой декларацию, которую, саму по себе, необходимо обосновать.

В общих чертах декларация сводится к тому, что Филопон был бы прав, если бы три ипостаси Бога не отличались от трех ипостасей людей, однако, они отличаются и именно тем, что в Боге все иначе, нежели в тварном мире. Остается дело за малым: объяснить, «иначе»—это как?

Совпадение в Боге частного и общего проповедовал Дамиан, но уже процитированный отказ Евтихия отождествить «божественность Логоса и Бога» с «божественной природой целиком» очевидно свидетельствует против допустимости для него дамианитского решения. Что же тогда?

Аутентичное учение Каппадокийцев? В этом случае Евтихию пришлось бы ввести «дополнительный» к уже высказанному им

тезис о различении в Боге общего и частного. Это незамедлительно сказалось бы на христологии: воплощение только одной ипостаси, то есть «частного», означало бы соединение с человечеством «общего», то есть всей божественной природы. Но мы видели у Евтихия эксплицитное отвержение этого тезиса.

Более того—и тут мы подходим к главному: прямой полемической целью трактата было, при одновременной защите себя от обвинений в тритеизме, обвинить тех, кто полагал в воплощении Логоса воплощение всецелой природы божества. Так думают, как утверждает Евтихий (гл. 6), «некоторые фантазиасты»:

Ибо Христос не есть всеобщая природа божества и человечества, так что о Христе нельзя говорить ни как о всецелой божественной природе, ни как о человеческой, (вопреки тому, что) так думают некоторые фантазиасты.

Именованние сторонников традиционной для халкидонитов точки зрения «фантазиастами» означает не просто несогласие с этой точкой зрения, а ее вполне определенную квалификацию. По мысли Евтихия, признание во Христе воплощенной «всецелой божественной природы» и всецелой человеческой природы означало бы признание самого воплощения не реальным, а существующим лишь в нашей «фантазии».

Такой аргумент может действовать только в одной системе понятий—аристотелевско-филопоновской, то есть такой, в которой «вторые сущности» объявляются существующими лишь в нашем уме.

Таким образом, необходимо признать, что Евтихий пытался опровергать Филопоновский тритеизм, исходя из логики самого Филопона.

Насколько далеко он мог зайти в своем сближении с Филопоном, становится видно и из представлений Евтихия о наличии двух (а не одной) природ во Христе—ведь это был тот пункт, в котором халкидонит Евтихий не мог бы уступить монофизиту Филопону. Но, напомним, недаром Филопон занимался поисками компромисса с халкидонитами в период Пятого Вселенского собора, когда в партии халкидонитов вторым после Юстиниана лицом стал патриарх Евтихий.

Как мы помним, Филопон в принципе допускал выражение «две природы» относительно Христа, но считал его неграмот-

ным (см. выше, раздел 5.2). Евтихий дает свое объяснение этого выражения, причем, такое, которое вполне мог бы принять сам Филопон:

О Христе говорится, (что Он есть) две природы в том смысле слова, что Он созерцается в двух «словах» природ (гл. 7; вот окончание этой фразы и его ретроверсия: $\mu\upsilon\tau\acute{\alpha}\tau\upsilon\ \tau\eta\ \iota\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\eta\ \rho\acute{\eta}\mu\alpha\tau\iota\varsigma\ \delta\upsilon\omega\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \dots\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\theta\eta\nu\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\omega\nu\alpha\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$).

Прежде чем пытаться понять эту фразу по существу, разберемся подробнее с ее необычной для патристической традиции терминологией.

«Созерцаемость» различия божества и человечества во Христе—это общий язык Пятого Вселенского собора и монофизитов. Но тут примечательно, что Евтихий едва ли не цитирует уже тогда получившее признание по обе стороны Халкидонского ороса определение, данное Филопоном теме трактата Аристотеля *Категории* (в предисловии к *Комментариию на «Категории»*).

В трактате *Категории* говорится, по Филопону, не просто о «вещах» (то есть реальностях) и не просто о «понятиях», но «...о словах, обозначающих вещи через посредство понятий (περὶ φωνῶν σημαίνουσῶν πράγματα διὰ μέσων νοημάτων)». Употребление в значении «слово» («философский термин») φωνή, а не λόγος (как это было обычно у Аристотеля и Каппадокийцев)—характерный признак неоплатонистической школы толкования Аристотеля, идущей от *Исагоги* Порфирия. К ней принадлежал Филопон, но Евтихий вряд ли мог употребить подобные выражения, если бы сам не ориентировался на Филопона.

Если теперь перевести процитированную фразу Евтихия с технического языка неоплатонистической школы толкования Аристотеля на более обычный язык патристики, получится, приблизительно, следующее: «Когда о Христе говорится, что Он есть “две природы”, то мы различаем тут две “природы” как два философских термина». Как объясняет Евтихий чуть ниже, говорить о *двух* природах необходимо потому, что «различие» между ними в соединении сохранилось.

Но, как мы видели, «различие» природ после воплощения признавал и Филопон, да и вообще большинство монофизитов. Тогда смысл этой фразы приходится понимать так: различие между двумя природами во Христе остается, и поэтому мы на-

зываем Христа «двумя природами», но слово «природа» здесь — просто некий термин, за которым не стоит никакой самостоятельной реальности.

Филопону, который, как и все монофизиты, не отождествлял в христологии «природу» и «сущность», такая терминология не могла казаться удачной, но в терминологии халкидонитов, которой пользовался Евтихий, слово «природа» вполне заменяло слово «сущность».

Если исходить из того, что «вторые сущности» (к которым, в терминологии Евтихия и халкидонитов, приравниваются «природы») не имеют реального существования, то есть существования вне нашего ума, то признание во Христе двух природ или двух сущностей окажется для монофизитов приемлемым.

Итак, остается сформулировать особенности богословия Евтихия, которые были выявлены к настоящему моменту (мы оставляем пока в стороне всё то, что будет связано с оригенизмом):

В философии Евтихий следует Филопону: не только в терминологии, но и в убеждении о существовании «вторых сущностей» лишь в нашем уме.

В триадологии Евтихий попытался отойти от тритеизма Филопона, но не смог создать целостной системы (в которой триадология была бы «увязана» с христологией, как это было у Каппадокийцев, Дамиана и Филопона).

В христологии Евтихий переформулировал в халкидонитской терминологии учение Филопона.

Если не все, то хотя бы некоторые из этих воззрений были присущи Евтихию еще в 565 г. и важны для уточнения реконструкции догматического содержания спорного эдикта Юстиниана.

6.1.5 Уточнение реконструкции содержания эдикта Юстиниана

Полученные уточнения относительно догматической позиции Евтихия дополнительно укрепляют ту реконструкцию содержания эдикта Юстиниана, которую предложил А. Грильмайер. Согласно этой реконструкции, напомним, Юстиниан не отступил в вопросе о нетлении от общеправославного учения (например, того, которое выразил уже в эпоху Юстиниана св. Ефрем Амидский).

Возможно, что уже в 565 г. (и, во всяком случае, во время второго патриаршества Евтихия), наряду с разногласиями в вопросе о, собственно, нетлении сыграли свою роль разногласия относительно того, считать ли две природы во Христе частными или общими. Во всяком случае, именно по этому поводу в устах Евтихия прозвучало обвинение противников в «фантазиатстве», что на языке эпохи означало либо обвинение в юлианитстве вообще, либо в актистизме в частности (см. выше, раздел 4.4.2).

Вполне разумно предположить, что именно этот вопрос вызвал такую остроту вопроса о нетленности тела Христова в халкидонитской среде. Действительно, мы уже видели Филопона в роли лидера монофизитов-севириан в их попытках найти компромисс с партией Юстиниана и Евтихия в период Пятого Вселенского собора. Вместе с тем, разбор воззрений Евтихия показывает нам, что успех деятельности Филопона в поисках компромисса с халкидонитами не следует преуменьшать: Евтихий оказался весьма и весьма зависимым от Филопона. Но воззрения Филопона, как мы помним, включали то представление о теле Христовом *прежде* воскресения, которое сложилось у Севира Антиохийского в его дискуссии с Юлианом.

Поэтому наиболее соответствующим известным фактам нам представляется следующий вывод: *Евтихий разошелся с Юстинианом потому, что встал на позицию Филопона в тех вопросах, по которым Филопон надеялся найти компромисс с халкидонитами* (какую роль в этом мог играть оригенизм последнего уже в 565 г., нам представляется не принципиальным).

Следует сказать несколько слов об альтернативной гипотезе, предложенной М. ван Эсбруком*. Она основана не на анализе догматических рассуждений, а на фактах церковной истории. Этих фактов два: особый интерес к армянским делам в церковной политике последнего десятилетия царствования Юстиниана и победа юлианизма (актистизма) в Армении именно в это время (Второй Двинский собор, 555 г.). Отсюда М. ван Эсбрук делает предположение, что Юстиниан попытался найти компромисс с юлианитами.

* См., в частности: M. VAN ESBROECK, Les trois formes de l'antichalcédonisme de 451 à 553 et ses répercussions dans le Caucase // *Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции* / Отв. ред. Д. Е. Афиногенов, А. В. Муравьев (М., 1996) 382–398 и указ. здесь литературу.

Такой вывод представляется маловероятным как с историко-догматической, так и с церковно-исторической точек зрения.

С догматической точки зрения, поиск компромисса с партией, победившей на Втором Двинском соборе, был бы поиском компромисса с наиболее крайней и непримиримой партией юлианитов—с актиститами. Если даже с более близкими партиями монофизитов компромисс искался с огромным трудом, то вряд ли Юстиниану пришло в голову столь заведомо бесперспективное занятие.

С исторической точки зрения, необходимо напомнить, что крайняя позиция Второго Двинского собора вызвала раскол как внутри самой церкви Армении, так и между церковью Армении и двумя остальными церквами Закавказья (Албании и Грузии). Как известно, после Юстиниана имперская церковная политика была направлена на объединение с этими церковными кругами, отвергшими актистизм, причем, за полвека были достигнуты немалые успехи, в том числе и в самой Армении, где возникла заметная партия армян-халкидонитов. Предполагать, будто при Юстиниане было положено начало совершенно противоположной церковной политике, означало бы, что сразу после смерти Юстиниана произошла настоящая революция церковного курса. Но о такой революции ничего не известно, да и непонятно, кому было ее проводить—ведь не Евтихию же за неполных пять лет его второго патриаршества.

Приведенных аргументов кажется нам достаточно для того, чтобы не принимать гипотезу М. ван Эсбука.

6.2 Оригенизм Евтихия: его учение о воскресении

Единственным источником относительно конкретного содержания оригенистских воззрений Евтихия является, как было сказано выше, св. Григорий Двоеслов (*Moralia на Книгу Иова*, LVI, 72–74). Благодаря св. Григорию, мы имеем возможность проверить утверждения других источников о заимствовании Евтихием учения о воскресении Иоанна Филопона (о котором см. выше, раздел 5.9.2). Результатом такой проверки окажется лишь частичное совпадение двух учений.

У Евтихия не обнаруживается ни следа того представления, из-за которого Филопон вступил в спор с Кириллом Алексан-

дрийским,—о различии между воскресшей плотью Христа и воскресшей плотью прочих людей. Евтихий и не имел в нем нужды: последователем Севира Антиохийского он не был, и поэтому ему не нужно было считать тленность неотъемлемым свойством человеческой природы. Поэтому, говоря о плоти воскресения, он последовательно имеет в виду как тело Христово, так и всех воскресших людей.

Однако на воскресшую плоть всех людей переносится то представление, которое относилось у Филопона к плоти Христа.

Евтихий тоже учил о воскресении как перемене плоти, при котором обычная плоть заменяется другой «плотью», наделенной свойствами нетленности и неосязаемости. Относительно прикосновения Фомы к следам от гвоздей и от копия на теле воскресшего Христа Евтихий специально оговаривает, что это было особое чудо ради уверения в подлинности воскресения, а не проявление естественных свойств воскресшего тела Христа.

Перемена плоти при воскресении составляла главный пункт учения Евтихия. Недаром предсмертными покаянными словами Евтихия, по свидетельству Григория Двоеслова, были: «Исповедую, что мы все воскреснем в этой плоти».

Суть же заблуждения Евтихия, от которого он отказывался в этих предсмертных словах, состояла, по Григорию Двоеслову, в следующем:

...наше тело в оном воскресении будет славой неосязаемой, более тонкой, нежели ветер и воздух (...gloria impalpabile, ventis aereque subtilius).

Григорий слышал это учение от самого Евтихия и пытался ему возразить, цитируя Рим. 6, 9 (*Христос воста от мертвых, ктому [больше] уже не умирает, смерть Им ктому [больше] не обладает*), где апостол Павел говорит о воскресении так, как будто никакой перемены тела при этом не предполагается. На что Евтихий отвечал другой цитатой из того же апостола: «Коль скоро написано: *плоть и кровь царствия Божия наследити не могут* (1 Кор. 15, 50),—то на каком основании нужно верить, что плоть воскреснет воистину?» Григорий знал, что ответить на это, да Евтихий вовсе и не думал настаивать, что никакая плоть не воскреснет вообще. А именно, Григорий возразил, что слово «плоть» используется в Священном Писании в двух смыслах—

буквальном и переносном (когда «плоть» означает грехи),—и апостол в 1 Кор. 15, 50 говорит именно о грехах, а не о плоти.

Когда я это сказал,—продолжает Григорий,—Евтихий сразу ответил согласием, но, тем не менее, отрицал возможность воскресения для сего осязаемого тела. Почему и в книге, которую он написал о воскресении [той самой, которую потом сожгли, в 582 г.], указывал и свидетельство апостола Павла, говорящего: *ты еже сееши, не оживет, аще не умрет; и еже сееши, не тело будущее сееши, но голо зерно* (1 Кор. 15, 36–37). Откуда он без колебания торопился заключить, что, поскольку *плоть* будет как неосязаемая, так и отличная от прежней [*caro vel impalpabilis, vel ipsa non erit* (буквально, «не та же самая», что прежде воскресения)], то святой апостол, повествуя о воскресении, говорил, что *будущее*, которое *сеется*, это слава, а не тело.

В этом рассуждении Евтихия оригенистской является не только содержание, но и терминология. Противопоставление «одежд славы» (бестелесных) «кожаным ризам» (телу)—типичный мотив Оригена и Евагрия.

Представление о воскресении как перевоплощении не могло не вносить усложнения в учение о воплощении Логоса: ведь получается, что сначала Логос воплотился в одно тело, а потом в другое. Действительно, как мы уже видели на примере воззрения Евтихия на Евхаристию (раздел 6.1.3), тело Христово прежде воскресения не считалось им обоженным в полной мере (поэтому Евтихий считал, что и в Святых Дарах таинственным образом содержится не это тело, а другое—то, которое после воскресения).

Собственно, «усложнение» учения о воплощении Логоса у Евтихия состоит в том, что вместо одного воплощения вводятся два: первое—неполное и неокончателное воплощение с осязаемым и глennым телом и второе—полное, окончательное, но с телом неосязаемым и нетленным.

6.3 Евтихий о энергиях и волях во Христе

Отдельный и важный вопрос в христологии Евтихия—что происходит с «энергиями», или «волями» двух природ при том и другом воплощениях.

В трактате *О различии природы и ипостаси* (гл. 7) Евтихий упоминает, в частности, и о различии *двух* энергий и волей, соответствующих двум природам во Христе.

Составные части в сложном единстве, которое представляет собой, по Евтихию, соединение двух природ во Христе, познаются «...посредством простых волей и энергий (ϰαὶ ἁπλῶν θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν)» каждой из двух природ. Как могло проявляться это различие до воскресения Христова, пожалуй, не требует особенных объяснений (в экзегетической традиции, вполне устоявшейся к VI веку, целый ряд евангельских эпизодов трактовался как проявление либо только человеческого, либо только божественного во Христе).

Нас в данном случае будет интересовать другой вопрос: проявлялось ли это различие *после* воскресения?

Судя по одному из ответов Евтихия в диалоге с Григорием Двоесловом, оно проявлялось, но только при посредстве особенного чуда (осязание Фомы). Таким образом, само по себе, оно перестало проявляться. Если бы не чудо, благодаря которому Христос дал понять, что Он воскрес в плоти (хотя бы и в плоти особого рода, имеющей свойства не тела, а души), апостолы не смогли бы определить, имело ли место воплощение Христово после воскресения. Недаром, как сказано в Евангелии, они думали, что видят некоего духа, и именно в этом Христос постарался их разубедить (Лк. 24, 37 и 39).

Итак, по Евтихию, само наличие во Христе человечества после воскресения перестало быть очевидным, коль скоро требовало специального доказательства. С учетом сказанного в трактате *О различии природы и ипостаси*, это означает, что после воскресения во Христе перестало проявляться различие «простых волей и энергий».

Напомним, что такое представление Евтихия было далеко не традиционным, и недаром оно вызвало возражения со стороны сначала Григория Двоеслова, а потом и осудившей и низложившей Евтихия иерархии. Согласно традиционным представлениям, уверение Фомы не было особенным чудом, а, напротив, демонстрировало свойства человеческой природы, которые продолжали быть присущими телу Христову не только до, но и после воскресения.

Как было показано выше (раздел 3.3), в VI веке сторонники одной и той же христологии могли использовать два разных богословских языка—где единство Христа выражалось, соответственно, как единство либо двух, либо одной «волей» и «природ».

Однако традиционные представления о воскресении потребовали бы, чтобы один и тот же язык был приложим ко Христу как до, так и после воскресения. Иными словами, те, кто относился ко Христу две воли (энергии) до воскресения, должны были бы приписывать ему две воли (энергии) и после воскресения. И, соответственно, те, кто до воскресения говорили об одной воле (энергии), должны были бы говорить об одной воле (энергии) и после воскресения. Всё это следует из того, что, согласно традиционному учению, воскресение не сопровождалось никакими изменениями в воплощении Христовом.

Что касается Евтихия, то у него, как мы видели, было не одно, а два воплощения. Поэтому и правомерен вопрос о том, сколько энергий (воль) насчитывал Евтихий в воскресшем Христе, то есть после окончательного и полного воплощения Христова.

Принадлежность Евтихия к отцам Пятого Вселенского собора говорит, сама по себе, в пользу его вербального «моноэнергизма» и «монофелитства» — в соответствии с господствовавшей терминологией эпохи. Однако, сохранился (на греческом языке) фрагмент его сочинения, в котором он и прямо высказывается в пользу моноэнергической терминологии. Это сохранившийся в составе труда Евстратия (уже упоминавшегося в качестве агиографа Евтихия) *О состоянии душ* фрагмент сочинения Евтихия *О том, что словесные и умные (существа) находятся в (определенном) месте сущностно во втором смысле (слова «сущность» по Аристотелю) (Περὶ τῶν ἐν τότῳ κατὰ δεῦτερον λόγον οὐσιωδῶς υἰνομένων λογικῶν καὶ νοερῶν)*.

В этом фрагменте Евтихий рассуждает о сходстве наших душ с ангелами. Цитируя те слова Василия Великого (*Беседа на слова «Познай самого себя» (Втор. 15, 9)*), где святой отец пишет о том, что все души пребывают в каком-либо месте лишь тогда, когда они сопряжены с телом, Евтихий продолжает его мысль «бестелесным разумей Бога от присущей тебе бестелесной души» в том смысле, что состояние освободившейся от тела души тождественно состоянию ангелов:

Если же она (душа) не облекается телесным характером или не приобретает цвета или внешнего вида или не может являться в телесном виде, тогда и она получает состояние (κατάστασις) ангелов — бестелесное и простое, словесное и умное <...>. Но у тех, у кого одинаковое состояние, у тех и энергия та же самая (Ὦν δὲ κατάστασις

μία καὶ ὁμοία, τοῦτων καὶ ἡ ἐνέργεια ἡ αὐτή). Ведь опять же Василий Кесарийский в *(Толковании)* на *первый псалом* учит следующим образом: «У кого природа одна, у тех и энергии те же самые (ὡν φύσις μία, τοῦτων ἐνέργειαί αἱ αὐταί), а у кого равный труд, у тех и мзда та же самая». Поэтому разумеется, что, аналогично ангелам, и она (душа), разрешившись от телесных уз, восходит и нисходит и посылается для благоденствия другим, будучи святой и благой.

В *Толковании на псалмы* в цитированном отрывке (толкование на Пс. 1) св. Василий говорит о сотворении мужчины и женщины—о том, что они были одного естества (природы), и поэтому у них была одна и та же природная энергия. Евтихий использует эту мысль, чтобы доказать другое: тождественность энергии человеческих душ (но только после развоплощения!) и ангелов. Разумеется, тут не может быть речи о тождестве природ, но, по Евтихию, энергии могут быть тождественны не только по причине тождества природ, но и по причине тождества «состояний». В этом учение Евтихия далеко не традиционно, и недаром Евтихий не подкрепляет его никаким святоотеческим авторитетом.

Евтихий заходит и еще далее. В приведенной цитате разговор об ангелах возникает лишь в развитие аналогии, также подчерпнутой у св. Василия, между человеческой душой и Богом. Именно по аналогии с Богом Евтихий приписывает душе ряд свойств, характеризующих ее состояние (отсутствие телесного характера, цвета, внешнего вида...), и лишь потом делает вывод о тождестве этого состояния с состоянием ангелов. Мы имеем здесь рассуждение вида: состояние А (Бога) = состояние В (души без тела) = состояние С (ангелов). *Логика этого рассуждения требует вывода о единой и общей энергии всех тех, кто находится в одинаковом состоянии: Бога, бесплотных душ и ангелов. Та же самая логика требует вывода о различных энергиях у душ, сопряженных с телом, с одной стороны, и у Бога, ангелов и развоплощенных душ, с другой.*

Последний тезис означает, что во Христе после воплощения, но до воскресения неизбежно должны были иметь место две энергии (воли), а не одна.

Такова внутренняя логика системы воззрений Евтихия, но, имея дело с догматикой, мы никогда не можем сказать априори, насколько то или иное лицо было последовательно в своей догматической системе.

Теоретически возможно, что Евтихий так и не сделал вывода о двух волях во Христе до воскресения и об одной воле—после воскресения, хотя, коль скоро он написал целый трактат на сходную тему, случай подробно высказаться в таком духе у него был, причем, если бы он им воспользовался, до нас едва ли мог бы дойти полный текст такого трактата. Хотя трактат мог не сохраниться и по каким-то другим причинам.

Поэтому решающим доводом в таких случаях бывает анализ традиций: если столь значительная фигура, как Евтихий, исповедовал подобные взгляды, то они должны были иметь последователей среди тех, кто считал Евтихия своим патриархом. Возможно, они сделали из учения Евтихия такие выводы, которых сам Евтихий не делал. В нашем случае у Евтихия имеются еще и предшественники. Евтихий оказывается средним звеном в оригенистской христологической традиции, где до воскресения во Христе усматривались две энергии, а после воскресения—одна. Поэтому вероятность нашей реконструкции существенно выше единственного альтернативного ей объяснения—будто оригенизм Евтихия был оригинальным учением, в которое вошли лишь некоторые положения той доктрины, к истории которой мы сейчас перейдем.

Прежде чем это сделать, сформулируем еще раз нашу реконструкцию двух аспектов христологии Евтихия: учения о воскресении и об энергиях (волях) во Христе:

—воплощение происходит в два этапа: сначала в осязаемую плоть, которая при воскресении отлагается, потом (при воскресении)—в неосязаемое «тело духовное», или «славу»,

—на первом этапе во Христе оказываются две разных природных воли (энергии), на втором—воля оказывается одна, так как «состояния» плоти и божества становятся одинаковыми.

7

Монофелитский оригенизм

Знающим хоть немного церковную историю VII века уже должно стать понятно, почему мы уделяем столько внимания тем аспектам богословия Евтихия, которые едва поддаются реконструкции.—Ведь это те вопросы, догматические споры вокруг

которых заполнят весь VII век, начиная, самое позднее, с 633 г. и кончая 715 г. Именно в этих спорах заявит о себе Максим Исповедник—святой отец, который, как никто другой, сформулировал в полноте и во взаимной связи православное богословие во всех его аспектах. Но не случайно, что св. Максим всю свою жизнь противостоял, главным образом, двум ересям: монофелитству и оригенизму.

Учение св. Максима—это тема следующей главы, а сейчас нам важно точнее представить себе учения, которые составляли идеологический контекст для деятельности Максима и оказывали влияние как на него самого, так и на восприятие его сторонниками и противниками.

Монофелитский оригенизм, как мы будем его (вполне условно) называть, составлял одну из важнейших традиций такого рода. Причем, как можно убедиться—что мы сейчас и сделаем,—даже без ссылок на авторитет Евтихия Константинопольского. Однако близость (если не полная принадлежность) к этой традиции *еще и Евтихия Константинопольского* объясняет очень многое: жизнеспособность оригенистской традиции не только в эпоху св. Максима, но и в гораздо более поздние времена (во всяком случае, до середины IX века).

Помимо Евтихия, у которого традиция монофелитского оригенизма засвидетельствована с лакунами, имеется два свидетельства о ней же, в которых отчетливо зафиксированы все основные пункты учения. Возможно, число два покажется слишком скромным для свидетельств о богословской традиции, которой мы приписываем такое влияние, но нужно помнить, что эта традиция оказалась преследуемой и у халкидонитов, и у монофизитов (и даже у монофелитов-маронитов), а потому не могла сохраниться иначе, как фрагментарно и в пересказах оппонентов. Кроме того, нужно заметить, где именно сохранились два пересказа интересующего нас учения: это далеко не случайные места, а две арены самого главного догматического спора VII века.

7.1 Константин Апамейский на Шестом Вселенском соборе

На XVI заседании Шестого Вселенского собора 9 августа 681 г. разыгрался довольно неожиданный и примечательный эпизод.

Собор был близок к завершению работы и уже успел осудить монофелитов, когда перед отцами Собора смог, наконец, выступить некий сириец из Апамеи по имени Константин. Он пытался прорваться к трибуне с самого начала собора, но это удалось ему только в самом конце, когда в его пользу сложились обстоятельства войны империи со славянами-язычниками. Военное начальство заставило отцов Собора выслушать Константина— по всей видимости, потому, что он имел отношение к христианской миссии среди славян. С точки зрения церковной истории, мы имеем здесь один из ключевых эпизодов, связанных с распространением христианства и христианской культуры среди славян; в этом процессе ученые давно уже (с 1900-х и особенно с 1930-х гг.) обсуждают «сирийский след». Однако, нам придется оставить эту интересную тему и говорить только о догматике.

Осуждение монофелитов, казалось, только прибавило Константину энтузиазма. Он никоим образом не отождествлял свое учение с только что осужденным монофелитством. Пожалуй, только в этом ему и удалось убедить отцов Собора, поэтому они анафематствовали его отдельно, не как монофелита, а как «нового манихея». С этой анафемой его и изгнали с собора.

Учение Константина было таково, что вполне позволяло его приверженцу видеть в нем компромисс между моно- и диофелитством. Оно было достаточно подробно запротоколировано на обоих языках, греческом и латинском. Константин говорил по-гречески, но латинский перевод его речи сохранился в чуть более исправном виде. Греческий язык не был для него родным, и он объяснялся на нем с трудом, однако не настолько плохо, чтобы подозревать неадекватность изложения им своей догматической позиции.

Применительно к телу Христову до Креста Константин изложил то же учение о двух волях во Христе, божественной и человеческой, что и отцы Собора. До самого Креста «природная воля (θέλημα)» человечества пребывала со Христом, но после крестной смерти «...не пребывала с Ним (со Христом) человеческая воля, но осталась с плотью и кровью».

«Плоть и кровь», как мы уже видели в случае Евтихия (раздел 6.2),—характерная для околооригенистских дискуссий формулировка, восходящая к оригенистскому толкованию 1 Кор. 15, 50.

Отцы Собора продолжили расспрашивать Константина в той же терминологии: сохраняются ли во Христе «плоть и кровь» после воскресения? На что Константин заявил совершенно прямо: «Он совлекся этого»; буквально было сказано «пледубато, то есть «снял (как одежду)». Отцы Собора совершенно не ожидали такого оборота дела и повторили вопрос—с прежним результатом. Тогда они спросили в третий раз: «Совлекся ли Он человеческой воли вместе с плотью?»—Ответ был опять утвердительный, причем Константин пояснил, что это «совлечение человеческой воли» после воскресения видно из того, что Христос перестал иметь нужду в еде, питье, сне и перемещении по местности (последнее важно, так как доказывает, по мысли оригенистов, неограниченность воскресшего тела в пространстве).

Понятно, почему после этих ответов Константин был анафематствован как «новый манихей»: ведь он учил, с точки зрения отцов Собора (хотя и не с его собственной точки зрения), о развоплощении Христа. Видно также, что отцы Собора ничего не знали о подобной доктрине до того, как столкнулись с ее живым носителем. Конечно, из последнего обстоятельства нельзя не заключить, что доктрина была маргинальной и периферийной, но это несколько не отменяет ее важности: бывает, что некоторые доктрины живут до поры до времени как бы в виде спор—до тех пор, пока, после какого-то внешнего толчка, не начинается бурное развитие бактерий из спор, за которым следует настоящая эпидемия.

Где же «жила» доктрина, носителем которой стал сириец из Апамеи?—Ответ дает сирийская монофизитская историография, помещающая источник учения Константина в Палестину, в среду тамошних оригенистов.

7.2 Симеон Кеннешринский о ереси оригениста Феодора

В VII веке, где-то после смерти св. Максима Исповедника (662 г.), один из идейных лидеров монофизитов-яковитов, сириец священник Симеон из монастыря Кеннешрин написал трактат *Против ереси максимитов*. Трактат не сохранился, но дошло два независимых его конспекта у монофизитских хронистов, писавших на сирийском языке (Симеон, скорее всего, тоже пи-

сал на сирийском): у яковитского патриарха Антиохии Михаила Сирийца († 1199 г.) в его *Хронике* и у анонимного автора яковитской *Хроники до 1234 г.* (оба названия даны издателями в наше время). Оба этих источника, в свою очередь, восходят к несохранившейся яковитской хронике IX века, в которой и был воспроизведен или весьма тщательно пересказан трактат Симеона Кеннешринского*.

Симеон полемизировал со всеми сторонниками Халкидонского собора, как монофелитами, так и «максимитами» (то есть диофелитами, чье учение утвердил Шестой Вселенский собор). В своих сведениях о жизни св. Максима, он, по всей видимости, зависел от монофелитской пропаганды, которая, используя известный факт происхождения св. Максима из палестинской монашеской среды, сделала из него отталкивающий образ палестинского еретика-оригениста. В качестве яркого и характерного образца такой пропаганды сохранилось (на сирийском языке) своеобразное «антижитие» св. Максима, составленное монофелитами, где, впрочем, о связях Максима с палестинским оригенизмом является довольно-таки голословно.

Симеон Кеннешринский (или его источник) формулирует гораздо конкретнее.

Максим, согласно Симеону, был последователем вполне определенной традиции внутри палестинского оригенизма. Надо сказать, что никаких связующих звеньев между св. Максимом и упомянутой традицией, сведения о которой у Симеона обрываются около времени Пятого Вселенского собора, не прослеживается, поэтому вряд ли можно доверять заявлениям о связи между ней и Максимом. Тем не менее, попытка использовать данные о соответствующей оригенистской традиции для дискредитации св. Максима несколько не умаляет исторической достоверности сведений об этой традиции как таковой.

Симеон рассказывает следующую историю.

Некий благочестивый монах из Месопотамии по имени Сергей пришел на поклонение в Иерусалим и был гостепреимно принят

* См. сопоставление обоих текстов, Михаила Сирийца и анонимной хроники, в: A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Paris, 1962) (Patristica Sorbonensia, 5) 176–182.

в окрестных монастырях—как раз тех, где и расцвела новая ересь (Михаил Сириец называет эти монастыри: Старая Лавра и Новая Лавра,—известные центры оригенизма в 530-е гг.; автор анонимной хроники говорит просто о «двух монастырях»). Еретики видели его благочестие и хотели поэтому привлечь его на свою сторону.

Ересь этих еретиков происходила от Оригена, который, в свою очередь, чересчур склонился к учению Платона. Непосредственным же их ересеначальником был некий «еретик Феодор» (Михаил Сириец ошибочно делает из него «Феодора Мопсуестийского», тогда как у анонимного хрониста он называется просто Феодором*).

То учение, которое игумен монахов-оригенистов изложил благочестивому Сергию, повторяет все основные положения учения Евагрия и «исохристов» (что делает весьма правдоподобной локализацию этих еретиков в Старой и Новой Лаврах). Однако, это учение содержало одно интересное добавление:

«Вот что такое на самом деле воскресение,—объяснял игумен: это полное освобождение души от тела. А поскольку тело желает того, что есть ночь для духа, а дух желает того, что есть ночь для тела, то иная есть воля тела и иная есть воля души. И поэтому Христос имеет две воли» (для этого отрывка тексты Михаила Сирийца и анонима совпадают почти дословно).

После этого Сергий ушел из монастыря и рассказал о тамошних делах императору Юстиниану, а тот изгнал из монастыря монахов-еретиков.

Еще через некоторое время состоялся «Пятый собор», на котором анафематствовали тех, кто утверждает две энергии и две воли во Христе. Михаил Сириец уточняет, что за это собором были анафематствованы Феодор «Мопсуестийский» и агноиты, которые тоже учили о двух волях.

* А. Гийомон атрибутирует эту ошибку Михаила Сирийца его источнику—Симеону Кеннешринскому—без достаточных, на наш взгляд, оснований. Вряд ли анонимный автор Хроники до 1234 г. мог бы сделать из общеизвестной фигуры Феодора Мопсуестийского, будь она упомянута у Симеона, какого-то никому не известного «еретика Феодора», поэтому именно его чтение было бы логичнее всего считать аутентичным. Что касается Михаила Сирийца, то он, зная, с одной стороны, об осуждении Феодора Мопсуестийского на Пятом Вселенском соборе, и, с другой стороны, следуя Симеону Кеннешринскому, который приписывает этому же собору осуждение и еретика Феодора, вполне мог внести «пояснение» к имени еретика.

Как мы уже заметили, агноиты, по всей видимости, не учили о двух волях (см. раздел 3.3.3), а о Феодоре Мопсуестийском, как и о несторианах, точно известно, что они учили об одной воле во Христе (см. раздел 3.3.2), однако вполне вероятно, что агноиты были анафематствованы на Пятом соборе (а если и не на самом соборе, то в эпоху собора). То же самое можно сказать и о еретике Феодоре, которого Михаил Сириец путает с Феодором Мопсуестийским. Тем не менее, официальное учение собора было, по всей видимости, сформулировано на «моноэнергийном» и «монофелитском» языке (см. раздел 3.3.3).

Пятый Вселенский собор осудил ересь исохристов и вполне мог осудить, в том числе, и ту ее разновидность, создателем которой был Феодор, равно как и самого Феодора.

Специфичным в учении Феодора было его представление о двух волях во Христе, которые перестали противостоять друг другу только при отложении плоти. Это богословское мнение не было жестко привязано к оригенизму исохристов, и поэтому вполне могло его пережить.

7.3 Основные этапы развития монофелитского оригенизма

Мы видели одинаковое представление об исчезновении двух волей во Христе и замену их одной как у оригениста Феодора, так и у Константина Апамейского, жившего более чем через сто лет. В хронологическом промежутке, в 570-е гг., мы видели основные компоненты этого учения у патриарха Евтихия. Все эти авторы принадлежат к традиции Халкидонского собора, а Евтихий и Константин—еще и сторонники Пятого Вселенского собора.

Нужно также отметить, что у Евтихия мы встретили *все* логически необходимые компоненты этого учения и не видели у него только эксплицитных выводов, которые могли попросту не дойти до нас, коль скоро главный его трактат на эту тему дошел лишь в виде маленького фрагмента (*О том, что словесные и умные (существа) находятся в (определенном) месте сущностно...*).

Наличие параллелей в учении оригениста Феодора и Константина Апамейского существенно повышает степень вероятности предложенной выше реконструкции учения Евтихия (см. раздел 6.3), доводя ее, практически, до уровня достоверности.

Окончательно получаем, что своеобразное учение о воскресении и перемене плоти Христа, сопровождающемся отложением одной из двух волей (человеческой), сформировалось в среде оригенистов-исохристов (значит, не позднее 530-х гг.), но сохранилось в той оригенистской среде, которая повлияла на патриарха Евтихия (это не был оригенизм Филопона, в котором было бы невозможно учение о двух волях, поскольку оно противоречило бы традициям севирианства, но вполне могла быть среда оригенистов-протокистов, пошедших на унию с остальными халкидонитами).

География распространения монофелитского оригенизма в VII столетии остается неизвестной, хотя можно не сомневаться, что он представлял собой довольно известное учение в Сирии—откуда происходил и Константин Апамейский, и Симеон Кеннешринский, и те сирийцы-марониты, в среде которых создавались пропагандистские мифы, связывавшие св. Максима Исповедника с этой традицией. Пропагандистские мифы всегда оперируют с хорошо известными явлениями, и поэтому использование монофелитского оригенизма в информационной войне уже само по себе есть доказательство его известности.

8

Итоги VI века

8.1 VI век как ключевая эпоха для средневекового богословия

Осознание того, что именно VI век стал ключевой эпохой, определившей развитие христианского богословия на все Средневековье, пришло в середине XX века. Впервые оно было сформулировано в 1951 г. в статье выдающегося католического патролога Шарля Мёллера «Халкидонизм и неохалкидонизм на Востоке с 451 г. по конец VI века»*. В этой же статье был введен в употребление термин «неохалкидонизм»—без которого до сих пор не обходится, практически, ни одна работа о послехалкидонском богословии, но мы все же смогли до сих пор не употребить его ни разу.

* Charles MOELLER, *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht. Bd. I (Würzburg 1951) 637–720.*

Первоначально, у Ш. Мёллера, термин «неохалкидонизм» имел негативный оттенок, обозначая некоторое отклонение от «халкидонизма», то есть «чистого» учения Халкидонского собора. Последнее отождествлялось с позднейшим католическим учением, или, в терминах VI века, с позицией папы Вигилия. Ш. Мёллер впервые смог показать, что позднейшие различия между латинским и византийским христианством восходят к ситуации христологического спора о «трех главах». Само собой разумеется, что, будучи убежденным католиком, он интерпретировал как некоторого рода уклонение позицию Пятого Вселенского собора—откуда и возникло требование многих современных католических богословов истолковывать Пятый собор через Четвертый (вопреки историческому факту созыва Пятого собора как раз для того, чтобы истолковать Четвертый).

Научное сообщество не стало занимать «партийной» католической позиции, и поэтому термин «неохалкидонизм», став общеупотребительным, лишился каких бы то ни было отрицательных коннотаций. Но мы отказались от его употребления по той причине, что не считаем его соответствующим сколько-нибудь определенной реальности в истории Церкви и в истории догматических идей. Фактически все богословские идеи, которые мы рассматривали в этой главе (за исключением монофизитских) могут быть названы «неохалкидонизмом», хотя они отличаются друг от друга не меньше, чем позиция Юстиниана на Пятом Вселенском соборе от позиции папы Вигилия. Да и аутентичность «халкидонизма» Вигилия далеко не очевидна...

Как показал И. Мейендорф (1926–1992) в своей замечательной монографии «Христос в византийском богословии» (1969 г.), ни одна из догматических партий VI века не ограничивалась повторением тезисов, звучавших на Халкидонском соборе; у всех у них «халкидонизм» был «нео-». Однако, книга И. Мейендорфа лишь дополнительно подтвердила главный тезис Ш. Мёллера о значении VI века как ключевой эпохи для позднейшего византийского богословия (которое Ш. Мёллер еще не мог рассмотреть так подробно).

Таким образом, сегодня «неохалкидонизм»—это понятие из устаревшей, слишком грубой классификации богословских идей, но значение эпохи, для описания явлений которой этот термин был придуман, оказывается, пожалуй, еще более ключевым, чем это представлялось пятьдесят лет назад.

Вполне закономерно, что начатый Алоизом Грильмайером (1910–1998) многотомный труд «Христос в вере Церкви», уложив всю историю до начала VI века в объем двух первых томов, отвел для VI века пять увесистых томов, два из которых успели выйти из печати при жизни автора, один издан недавно (2002 г.) и еще два готовятся его коллегами и учениками. Примерно таковы же пропорции настоящей главы нашей книги по отношению к остальным главам о византийской философии.

Итак, VI век—это то самое время, когда средневековая византийская традиция «ученого», то есть философствующего, богословия перебирала различные варианты своего будущего развития. Из множества предложений она остановилась на нескольких, определявшихся следующими обстоятельствами:

- 1) еще не был исчерпан потенциал в поисках компромисса между халкидонитами и монофизитами-севирианами,
- 2) внутри халкидонитской партии выявились главные внутренние противоречия,
- 3) главные внутренние противоречия определились и внутри монофизитского лагеря.
- 4) (Напомним, хотя мы и не останавливались на этом специально, что свои внутренние противоречия выявились также и внутри лагеря несториан. Если в среде номинальных сторонников Третьего Вселенского собора мы видели желающих истолковать его по-несториански, то среди номинальных сторонников Нестория столь же естественно было увидеть тех, кто желал истолковать Нестория более в духе Халкидона. С VI и особенно с VII века это поведет к догматическим конфликтам в несторианской среде, которые исчерпаются лишь в IX веке).

Теперь следует кратко сказать о каждом из названных пунктов в отдельности.

8.2 Перспективы сближения халкидонитов и севириан

Оказавшись во многих регионах подавленными в борьбе с юлианитами, а также раздираемыми внутренними противоречиями, севириане во второй половине VI века стали более стоворчивы в переговорах с халкидонитами. Тем не менее, все союзы, заключавшиеся на уровне иерархии, оказывались эфемерными и

разрывались в течение года. Единственное, но очень важное исключение—переход в стан халкидонитов церкви Грузии (611 г.). Впрочем, большой успех имели союзы с бывшими севирианами, заключавшиеся без участия севирианской иерархии. К VI веку относится формирование епархий армян-халкидонитов, чья вера преобладала в областях Армении, граничивших с Грузией и империей Ромеев. Ассимиляция этих епархий, сопровождавшаяся утратой армянского языка в богослужении и заменой его на грузинский или греческий, совершится лишь после XII века.

Как бы то ни было, основная масса севириан пребывала с халкидонитами в конфронтации—иногда острой, иногда ослабленной, но все-таки в конфронтации,—и темпы преодоления противоречий между двумя конфессиями категорически не устраивали государственную власть, которая справедливо видела в севирианском монофизитстве главную угрозу вероисповедной целостности империи.

Форсированные государственной властью богословские поиски нового компромисса с севирианами станут главным содержанием догматической полемики VII столетия.

Впрочем, никакие поиски компромисса невозможны там, где для компромисса нет реальной почвы. «Реальная почва» для компромисса—не обязательно истина, а всего лишь (или «по крайней мере») не вполне эксплицированные положения в позициях обеих сторон. Такие разделы вероучения всегда можно постараться разъяснить так, чтобы привести их в согласие с позицией тех, с кем ищется компромисс.

В ходе догматических дискуссий между халкидонитами и севирианами во второй половине VI века такая область—где стали теоретически возможны поиски более глубокого компромисса, нежели достигнутый на Пятом Вселенском соборе,—наметилась, хотя ее не успели разработать сколько-нибудь полно.

Этой областью стал вопрос о человеческой природе Христа: частная она или общая?

В первой половине VI века здесь прошла разграничительная линия между халкидонитами, с одной стороны, и монофизитами (и несторианами), с другой (см. выше, раздел 2.2). В эпоху Пятого Вселенского собора компромисс с халкидонитами на этой почве стал искать монофизит Иоанн Филопон (см. выше, раздел 5.2), и его инициатива нашла серьезный отклик в хри-

стологических воззрениях Константинопольского патриарха Евтихия (см. выше, разделы 6.1.4 и 6.1.5). Эти элементы христологических воззрений Евтихия, в отличие от его, в основном, заимствованного у Филопона, оригенизма (см. выше, раздел 6.2), так и не были осуждены.

Почва, нащупанная шедшими навстречу друг другу Филопоном (со стороны севириан) и Евтихием (со стороны халкидонитов), пригодится в VII веке авторам монофелитской унии, главная догматическая идея которой—о невозможности существования природной (а не ипостасной) воли—будет покоиться как раз на свойственном и Филопону, и Евтихию отрицании реального бытия «вторых сущностей» Аристотеля. Просто догматической формулы об одной воле во Христе для унии было бы недостаточно—ту же самую формулу многие халкидониты использовали и раньше (что не мешало их догматическому конфликту с севирианами), а у несториан она и вовсе была обязательной.

8.3 Главные внутренние противоречия в халкидонитской среде

В первой половине VI века эти противоречия обозначились вдоль второй из трех «логических осей» догматической полемики той эпохи (об этих осях см. выше, раздел 1.3)—в вопросе об одно- или двухсубъектности Христа.

К середине столетия (на Пятом Вселенском соборе) это противоречие, как будто, разрешилось, но в действительности оказалось загнанным вглубь. Осужденная на Пятом Вселенском соборе позиция защитников «трех глав» (сторонников двухсубъектной христологии) останется достаточно влиятельной на латинском Западе и, оставаясь в «подполье», будет пропущена через еще одно горнило—триадологических споров с западными арианами. В результате, из нее возникнет одновременно христологическое и триадологическое учение, которое на Востоке будет признано ересью *Filioque* (IX в.), и которое приведет к окончательному разрыву между Римским и остальными халкидонитскими патриархатами.

Вторая половина VI столетия оказалась заполнена спорами, возникшими вдоль третьей из осей нашего конфигурационного

пространства,—об участии в воплощении Логоса плоти Христа прежде воскресения. Таких споров было два, и только в одном церковная позиция четко определилась уже в VI веке—относительно учения Евтихия о воскресении как перевоплощении. Впрочем, даже в VII веке защита церковного учения от подобных форм оригенизма не перестанет быть актуальной (см., в частности, выше, раздел 7).

Другой спор был также связан с патриархом Евтихием и касался того, было ли человечество Христа частным или общим (см. выше, разделы 6.1.4 и 6.1.5). В контексте догматической полемики, в которой участвовал Евтихий, этот спор имел самое прямое отношение к представлению о теле Христовом до воскресения (см. выше, раздел 6.3). В VII веке этот спор, в основном, будет выведен в другой контекст—в контекст поисков нового компромисса с севирианами, которым станет монофелитская уния.

Что касается триадологических разногласий, возникших на почве христологии—первой из координатных осей нашего конфигурационного пространства,—то в течение VI века халкидонитам подобных конфликтов удавалось счастливо избегать. Если это не вполне удалось Евтихию (см. выше, раздел 6.1.4), то, во всяком случае, вполне удалось св. Евлогию Александрийскому (см. выше, раздел 5.6).

8.4 Главные противоречия среди монофизитов

Монофизитский мир в течение VI века испытал два главных за всю свою историю раскола—сначала вдоль третьей координатной оси нашего конфигурационного пространства (между севирианами и юлианитами), а потом вдоль первой (среди севириан, которые разделились на тритеитов, дамианитов и петритов).

По-настоящему жизнеспособными севирианами оказались только дамианиты и петриты, а юлианитами—только актистисты (самая крайняя партия).

Спор петритов с дамианитами постепенно привел к глубокой эрозии триадологического учения в севирианской среде (см. выше, раздел 5.7), но на окраинах монофизитского мира, особенно в полуизолированной Эфиопии (и, в меньшей степени, в Армении), он приведет к раскрытию целого спектра учений, со-

четающих разные триадологические концепции с разными христологическими.

Позиция севириан-петритов к концу VI века была незавидной. У них не имелось ни ясного ответа на триадологию Дамиана (см. выше, раздел 5.5), ни возможности оставить без исправлений критиковавшуюся юлианитами позицию Севира (см. выше, раздел 4.2.3), что ослабляло их как перед конкурировавшими течениями монофизитов (особенно перед дамианитами в Египте и актиститами в Армении), так и перед халкидонитами.

Всё же петриты составляли монофизитское большинство в Сирии и сохраняли значительную часть прежнего влияния севириан в других регионах и потому оставались важным звеном во всех проектах религиозной реунификации империи. Присущая им наибольшая, среди монофизитских партий, внутренняя нестабильность делала их объективно заинтересованными в сближении с халкидонитами, которые, бывало, казались им куда более близкими, чем иные последователи Диоскора. Монофелитская уния VII века будет опираться на них.

8.5 Заключение

На исходе VI века византийская богословско-философская мысль сталкивалась со следующими главными внешними и внутренними угрозами:

— с **внешней стороны**: севирианство петритов (самое мощное численно, но не консолидированное внутренне), севирианство дамианитов (преобладавшее только в Египте, зато весьма консолидированное внутренне), юлианизм актиститов (преобладавший, да и то без уверенного перевеса, только в Армении, зато едва ли не самый консолидированный внутренне),

— с **внутренней стороны**: неизжитый оригенизм и, на еще более глубоком уровне, новая неопределенность в представлении о том, в какую человеческую природу—частную или общую—воплотился Христос. Последняя неопределенность возникла из нового и, первоначально, чисто философского вопроса о реальном бытии «вторых сущностей» Аристотеля.

БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ VII ВЕКА:

СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ЕГО ЭПОХА*

1

Историческая обстановка

Из VI века как православное, так и монофизитское богословие вышло с внутренними противоречиями и не очень ясно очерченными внешними границами (о несторианском богословии, которое мы тут не рассматриваем, можно сказать то же самое).

Тематика догматического компромисса между севирианами и халкидонитами все еще не была исчерпана. Труды Иоанна Филопона, с одной стороны, и патриарха Евтихия Константинопольского и Леонтия Византийского, с другой, намечали еще никем не пройденные пути и открывали соблазнительные перспективы не только для политиков, которые не могли вдаваться в богословские тонкости, но и для богословов. Масштабное объединение двух конфессий могло бы послужить каждой из сторон, особенно севирианам, еще и к преодолению внутренних противоречий.

Главной областью догматических споров, полученной в наследство от VI века,—если иметь в виду внутренние дискуссии среди халкидонитов и дискуссии между халкидонитами и севириа-

* Ранняя редакция этой главы была издана в сокращенном виде: В. М. Лурье, Богословский синтез VII в.: св. Максим Исповедник и его эпоха // *Византия: общество и церковь*. Сборник научных статей / Отв. ред. С. Н. Малахов (Армавир, 2005) 5–133.

нами,—было представление о человеческой природе: во-первых, во Христе, во-вторых, о человеческой природе как таковой.

Предыдущий VI век был занят триадологическими проблемами, возникшими вокруг формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». Менее очевидные, но не менее сложные проблемы вызывала эта же формула (необходимость давать православную трактовку которой была одинаковой и для монофизитов, и для халкидонитов) и в части соотношения человечества, принятого Христом в воплощении, с человеческой—и даже просто тварной—природой вообще. Это и стало главной темой догматической полемики в VII веке для сторонников Халкидона и севириан.

Преодоление противоречий внутри монофизитского лагеря стало первым козырем, которым новая императорская власть в лице императора Ираклия (610–641) попыталась воспользоваться для религиозной реунификации империи. Первым деянием на пути к объединению христиан империи стал Александрийский собор 616 г., о котором упоминалось в предыдущей главе (раздел 5.4),—попытка объединить петритов с дамианитами и первая за сто лет, прошедших со времен императора Анастасия, попытка решить проблему объединения конфессий откровенным насилием со стороны государства.

Царствование Ираклия, открывавшее новую династию (Ираклидов), ставило перед собой, без всякого преувеличения, мессианские задачи*, и, самое удивительное, были моменты, когда их исполнение казалось близким: речь шла не только о религиозной унификации империи Ромеев, но и о крещении и политической зависимости от Византии второй крупнейшей империи и главного врага Византии в течение всей ее предыдущей истории—зо-роастрийского Ирана. Если бы этот план удался, для людей того времени это означало бы приближение вплотную к концу истории—когда христианство оказывается проповедано во всей Вселенной. Самому Ираклию была бы при этом уготована роль,

* См. подробно, включая библиографию, в: В. М. Лурье, Александр Великий—«последний римский царь». К истории эсхатологических концепций в эпоху Ираклия // *Византиноведение* 2 (2003) (Деяния царя Александра. Уникальный памятник средневековой тюревтики из села Мужы Ямало-Ненецкого автономного округа. Материалы коллоквиума, проведенного Санкт-Петербургским Обществом византино-славянских исследований 10–12 сентября 1998 г. / Под ред. К. К. Акентьева, Б. И. Маршака) 121–149.

если и не Мессии, то его ближайшего предтечи. Обо всем этом говорила официальная идеология Ираклия... Но говорила очень недолго: всего несколько лет отделяло блестящую победу Ираклия над Ираном (628 г.) от сокрушительных поражений Византии в Палестине, Сирии и Египте от никому прежде неведомого врага— мусульман (638 г.). Войны с мусульманами начались в 634 г. и развивались для Византии от плохого к худшему. Для всех христиан VII века стремительный рост Арабского халифата, захватившего большую часть мира, был событием апокалиптическим. Казалось, наступал тот самый конец света, до которого должна была достоять империя Ромеев. Империя Ромеев рушилась—значит, конец света происходил у всех на глазах. Уже в 630-е гг. эта точка зрения отразилась в византийском антииудейском произведении *Учение Иакова, только что крещеного*, а к концу столетия наблюдался необычайный расцвет «историко-апокалиптической» литературы, в которой события современной истории плавно переходили в эсхатологическое будущее. Самым известным и самым популярным произведением в этой группе стало так называемое *Откровение Мефодия Патарского*, написанное по-сирийски в 690-е гг. и вскоре переведенное на греческий, а с греческого на латынь (трудно сказать, почему уже в сирийском оригинале оно оказалось атрибутированным святому доникейской эпохи).

Конец истории, действительно, наступал,—но совсем не по тому плану, который был намечен для него в официальной идеологии Ираклия.

План Ираклия по достижению торжества христианства предусматривал три этапа, и реальные события также развивались в три этапа, но с планом Ираклия из реальных этапов исторического развития совпали только первые два. Этот план предусматривал победу над Ираном, религиозную реунификацию Византии и, наконец, воцарение в Иране православного и зависимого от Византии правителя. В реальности первое получилось по-настоящему, второе—совсем не так, как задумывалось, а третье не получилось вообще: бо́льшая часть Византии и весь Иран были покорены мусульманами.

Современники-христиане разных конфессий не могли удержаться от соблазна увидеть в мусульманском нашествии кару за неправую религиозную политику царя, пытавшегося соединить несоединимое—правую веру с ересью (при этом они мог-

ли очень по-разному считать, что есть ересь, а что православие). Только те немногие, которые еще на шесть веков удержали верность религиозной политике Ираклия—упоминавшиеся в предыдущей главе марониты—сохранили память этого царя во святых. В историографии же всех остальных, халкидонитов и большинства монофизитов, Ираклий остался трагической фигурой—жертвой исторической катастрофы, в которой он сам же был виноват.

2

Внешняя история монофелитской унии

2.1 Личность патриарха Сергия

Творцом монофелитской унии стал патриарх Константинопольский Сергий (610–639), избранный всего за полгода до воцарения Ираклия и впоследствии остававшийся близким другом и соратником императора. Его авторитет в церкви и государстве был огромен, особенно после 626 г., когда оставленную воевавшими далеко на востоке императором и армией столицу неожиданно осадили авары. Тогда Сергий воодушевил народ и подвиг его на всенощную молитву Богоматери, а наутро неожиданная буря уничтожила аварский флот и погубила почти всё войско. Случись такое событие в наши дни, его бы все равно сочли чудесным, а в VII веке в его честь установили специальный церковный праздник в пятую субботу Великого Поста—Субботу Акафиста. Именно Сергию традиция приписывает авторство гимна, который воспели тогда Богоматери ради чудесного избавления столицы. Этот гимн, Акафист (букв. «неседальный»)—название говорит о том, что во время его исполнения нужно стоять, а не сидеть), употребляется и в современном православном богослужении и является общепризнанной вершиной византийской литургической и вообще мировой поэзии (возможно, впрочем, что он был создан еще в VI веке, а Сергий добавил к нему лишь первую строфу). Акафист часто иллюстрировался иконописцами; один из самых замечательных образцов—цикл фресок Дионисия в Ферапонтово (XV век). В современном богослужении сохранились и другие произведения патриарха Сергия. Если бы Сергий не вошел в историю как еретик, почти не приходится сомневаться, что он вошел бы в нее как святой.

Все эти обстоятельства не имеют прямого отношения к богословской позиции патриарха Сергия, но важны для ее понимания, поскольку характеризуют *взвешенность* и *весомость* его публичных высказываний. Если для потомков, глядящих на Сергия в ретроспективе его осуждения Шестым Вселенским собором, его личность не кажется особенно авторитетной, то для большинства современников всё обстояло наоборот. Сергий не просто пользовался авторитетом патриарха, он пользовался им в такой мере, в какой это удалось лишь немногим Константинопольским патриархам. Если *такой* патриарх запланировал и осуществил объединение халкидонитов с яковитами, это никак не могло быть легкомысленной авантюрой. Идея унии должна была иметь серьезные основания в богословии своей эпохи—как севирианском, так и халкидонитском.

Сергий происходил из среды сирийских яковитов и поэтому был далеко не случайным человеком в деле объединения с ними. Концептуальная сторона объединения разрабатывалась им в 610-е гг., а в 620-е он перешел к конкретным действиям—полуофициальным переговорам с разными религиозными кругами империи. Богословские единомышленники Сергия того времени известны нам плохо. Судя по анафематизмам Шестого Вселенского собора, главным из них был Феодор Фаранский (видимо, старший современник Сергия), о личности которого не известно ничего достоверного (идентификация его с Феодором Раифским, богословом начала VII века, чьи писания частично сохранились, остается весьма спорной). Впрочем, для нас важна не идентификация «предтеч» и авторов монофелитской унии, а место главных концепций этой унии в «истории идей», независимо от носителей этих идей.

В 630-е гг. полуофициальные переговоры халкидонитов с севирианами сменились официальными и стали приносить конкретные результаты.

2.2 Церковное единство с монофизитами в Армении; собор *Quinisextum*

Первым таким результатом можно считать объединение с официальной церковью Армении на соборе в Феодосиуполе (армянское название города—Карин) в 633 г. Датировка этого события

в источниках несколько противоречива, но, во всяком случае, речь идет о результатах переговоров с армянским епископатом, возглавлявшимся католикосом Езром, в 632–633 гг.

Условия объединения церквей в Карине не содержали догматического компромисса (и вообще не имели специального догматического обоснования), и для армянских монофизитов это была, в сущности, капитуляция.

Возможность для такого рода объединения проистекала из специфического распределения сил в Армянской церкви к началу VII века. Следование официальному курсу Второго Двинского собора 555 г., где победил актистизм, изолировало Армянскую церковь от остального монофизитского мира, в том числе на Кавказе, и вызвало расколы в самой Армянской церкви, причем часть отколовшихся еще в VI веке присоединилась к халкидонитам, а другая была солидарна с сирийскими яковитами. В такой ситуации—особенно в перспективе дальнейшего объединения яковитов и халкидонитов—армянским католикосам было вполне логично последовать примеру католикосов Грузии, то есть присоединиться к имперской церкви. Можно было ожидать, что актистическая оппозиция останется после этого в меньшинстве.

Первоначально так оно и вышло. Оппозиция, возглавленная вардапетом (в византийском эквиваленте—архимандритом) Иоанном Майрагомеци, казалось, не имела перспектив в большой церковной политике... Но все карты смешало арабское завоевание, в ходе которого армянские князья во главе с Феодором Рштуни предпочли в середине VII века превратить Армению в сателлит Халифата и занять антивизантийскую позицию. Иоанн Майрагомеци и его актистическая церковная партия получили поддержку. Из их рядов выдвинулся значительный богослов—Хосровик Таргманч («Толкователь»; ок. 630—ок. 730), чьи произведения можно считать образцом крайнего монофизитства.

Но прошло не более двух десятилетий, и основная часть армянского общества, как пишет (уже в 790-е гг.) армянский историк Левонд, применила к себе слова пророка Исаии: *сотворихом завет со адом и со смертью сложение* (Ис. 28, 15). К концу 680-х гг. Византия, пользуясь внутренними противоречиями в Халифате, вновь установила контроль над Арменией. В 689 или 690 году армянский католикос Исаак (Саак III) вместе с пятью армянскими епископами подписал на соборе в Константинополе халкидонитское исповедание веры, аналогичное тому, что было подписано

на соборе в Карине в 633 г. Вскоре, в 692 г., в Константинополе собрался еще один собор, по представительности равный вселенскому, на котором важнейшая часть обсуждений была посвящена дисциплинарным и литургическим вопросам сосуществования Византийской и Армянской (халкидонитской) церквей (вторым по важности на этом соборе стал вопрос об отношениях с Римом, ставших конфликтными). По месту проведения заседаний—в Трулльском императорском дворце—собор называют Трулльским. Его называют также «Пятошестым» (Quinisextum), так как дисциплинарные правила этого собора были призваны восполнить отсутствие подобных правил в деяниях как Пятого, так и Шестого Вселенского соборов. В византийской канонической традиции правила Трулльского собора для простоты именуют «правилами Шестого Вселенского собора», а сам собор считают как бы дополнительной сессией Шестого Вселенского.

Упомянутые два собора—Константинопольский поместный 689/690 г. и Трулльский—знаменовали этапы церковно-политической деятельности императора Юстиниана II (685–713), последнего из основанной Ираклием династии. Ко времени его вступления на престол Шестой Вселенский собор (680–681 гг.) успел отменить монофелитскую унию,—а церковная политика по отношению к церкви в Армении, осталась, как видим, без изменений: Юстиниан возобновил и укрепил то, что сделал Ираклий. Это говорит о том, что в церковных отношениях с Арменией новые богословские концепции, разрабатывавшиеся в VII веке, не играли никакой роли. Для армянских католикосов того времени, равно как и для их противников, речь шла только о признании или непризнании халкидонитов, имперской церкви. В Армении не интересовались тем, каково в данный момент официальное учение Константинополя относительно одной или двух волей во Христе.

Вследствие различных политических причин (главной из которых стал новый натиск Халифата на Византию в первой четверти VIII века), церковная политика Юстиниана II в отношении Армении не имела продолжения. Лишившись византийской поддержки и по-прежнему имея главным врагом актистизм, армянским католикосам пришлось солидаризоваться с сирийскими яковитами (имевшими статус признанной государством церкви внутри Арабского халифата). Такая позиция позволяла отвлечь от армянских актистиков их наиболее умеренную часть.

Торжеством этой церковной политики стал собор Армянской церкви в городе Манзакерт в 726 г., идеологически подготовленный католикосом Иоанном Одзнеци, где было провозглашено формальное объединение Армянской церкви на началах севирианства, а также ее единство в вере с сирийскими яковитами. Актиститская оппозиция в Армении не исчезла, но ушла в глубокое подполье, из которого она сумеет выйти только в XIII веке, когда отношения официальной Армянской церкви с сирийскими яковитами вновь будут разорваны.

Главный вывод из предложенного сейчас обзора византийской церковной политики в отношении Армении, который понадобится нам для дальнейшего, заключается в следующем.

Прежде чем перейти к богословским соглашениям с противниками Халкидона, патриарх Сергей и император Ираклий сделали всё возможное для объединения тех, кого можно было объединить без богословских дискуссий. Таково было объединение петритов и дамианитов на Александрийском соборе 616 г. и установление общения Константинопольского патриархата с Армянской церковью на соборе в Карине в 633 г. Опыт показал, что первое из объединений было неудачным: его противники получили в Египте большинство. Второе объединение оказалось более многообещающим, но против него слишком резко обернулись политические события.

2.3 Монофелитская уния:

«история идей» сквозь историю церкви

Прежде, чем обратиться к идейному содержанию полемики, вызванной монофелитской унией, необходимо получше представить себе спорившие стороны. Когда мы обратимся, наконец, непосредственно к истории идейных конфликтов, мы столкнемся с большим разнообразием оттенков внешне довольно похожих концепций, сторонники которых будут считать друг друга еретиками, или, наоборот, с внешне антагонистическими концепциями, сторонники которых будут считать друг друга единоверцами. Во всем этом очень легко запутаться, если не соотносить изучаемые споры с исторической реальностью—то есть если не знать, кто кого анафематствовал и кто с кем имел церковное общение.

Поэтому в данном случае мы немного отступим от нашего принципа не излагать подробности церковной истории. Сделать это тем более необходимо, что и с церковной историей этого периода все обстоит не так просто. Все обстоятельства, перечисленные ниже, известны—иногда более, иногда менее широко—но до сих пор они не принимались во внимание во всей полноте. В любой публикации по истории монофелитской унии непременно будет написано, с кем *не был* в церковном общении Максим Исповедник,—но нам бы хотелось также учитывать, кто с кем в церковном общении *был*.

Перейдем теперь к обзору фактов.

В 620-е гг. патриарх Сергей нашел себе единомышленника в лице епископа Фасиса в Лазике (область Грузии) Кира († 642 г.), и в 631 г. ему удалось сделать Кира халкидонитским патриархом Александрии. В то же время император Ираклий—грубо нарушив церковные правила—наделил Кира властью императорского наместника в Египте.

В 633 г. Кир провозгласил в Александрии *Пакт об объединении* халкидонитов и монофизитов. В отличие от Каринского документа, пакт содержал компромиссную догматическую формулу, заимствованную из Дионисия Ареопагита, но впервые примененную в качестве компромиссной:

Единый Сын и Христос действовал как божественное, так и человеческое единым богомужным действием (энергией).

«Богомужное действие»—цитата из *Послания IV* Дионисия Ареопагита. Догматический компромисс с монофизитами был первоначально провозглашен—Киром в Александрии в 633 г.—в форме моноэнергизма.

Вслед за этим Кир, воспользовавшись своей гражданской властью, стал принуждать египетских монофизитов к признанию его в качестве патриарха, но не слишком в этом преуспел. Уния получила в Египте некоторое распространение, в основном, за счет некоренного населения (греков и сирийцев), впрочем, весьма многочисленного,—тогда как коренное население, копты, сохранило верность монофизитскому патриарху Вениамину. Вениамин скрывался в Верхнем Египте и ждал своего часа, который настал, когда арабские войска вторглись в Египет в 638 г. Копты встречали мусульман как освободителей, византийские гарнизоны едва успевали эвакуироваться. За ними последовали греки

и сирийцы и, в конце концов, отбыл сам патриарх Кир. Египет сдался без боя (окончательная эвакуация византийского гарнизона из Александрии совершилась в 642 г.), и вина в этом церковной политики Кира была очевидной. После Кира все халкидонитские патриархи Александрийские будут титулярными, не имеющими возможности даже посетить Египет, и это положение изменится только в X веке.

Довольно резко отреагировали на опубликованный Киром пакт и в халкидонитском стане. Находившийся в то время в Египте Софроний, один из лидеров палестинского монашества, обратился к Киру и Сергию с критикой пакта, усмотрев в нем возрождение монофизитства и ереси Аполлинария. Столкнувшись с оппозицией, которая обещала стать серьезной, Сергей сделал шаг назад. В том же 633 г. он издал еще один официальный документ, так называемый *Псифос* (Ψῆφος—«мнение», «постановление (судебное)»). *Псифос* предписывал Киру «более никому не позволять говорить ни об одной, ни о двух энергиях во Христе», хотя в тексте давалось понять, что его автор предпочитает формулу с «единой энергией».

Псифос на время установил условия того «худого мира», который обе стороны будущего конфликта посчитали пока что лучше «доброй ссоры».

В конце 633 или начале 634 г. Софроний († 638) был избран патриархом Иерусалимским. По обычаю, сразу после восхождения на престол он обратился с *Окружным посланием* (634) к главам всех поместных церквей, то есть, фактически, ко всем православным. В подобных посланиях, наряду с официальным извещением о своем патриаршестве, патриарх должен был высказаться по основным проблемам текущей церковной жизни.

Патриарх Софроний, соблюдая требование *Псифоса*, не стал упоминать о «двух энергиях» во Христе, зато подверг открытой критике учение о «единой энергии». Началась вежливая и приглушенная полемика между сторонниками Сергия и Софрония, и уже на этом этапе главным защитником позиции Софрония стал его духовный сын Максим Исповедник (580–662), о котором нам придется много говорить в дальнейшем. Со стороны Сергия к полемике подключился игумен Пирр, будущий патриарх Константинопольский (639–641, сразу после смерти Сергия, и повторно в 654 г.). Стороны продолжали соблюдать требования *Псифоса*. В своем *Послании* 19, адресованном Пирру летом

633 г., св. Максим выражает удовлетворение *Псифосом*, положившим конец ереси в Александрии. Он не утверждает прямо учения о двух энергиях во Христе, но достаточно прозрачно на него намекает.

В 638 г. Иерусалим и вся Палестина были захвачены арабами и оказались потерянными для империи; в том же году, спустя несколько месяцев после падения Иерусалима, умер патриарх Софроний. Во главе противников учения о «единой воле» остается св. Максим—простой монах, не облеченный священным саном. Одновременно Сергей переходит в наступление: он обращается с письмом к Римскому папе Гонорию (625–638) с прямым вопросом о мнении папы относительно количества энергий во Христе, не скрывая при этом своей собственной позиции. Ответ приходит именно такой, какого Сергей ждал: Гонорий ясно исповедует учение об одной энергии. Сразу же после этого Сергей подготавливает императорский эдикт—действуя уже не от своего имени, а от имени императора,—*Изложение* (ἔκθρησις—*экфесис*) *веры* (октябрь 638 г.). Гонорий не успел выразить своего отношения к эдикту, так как умер чуть раньше; впрочем, в историю он всё равно вошел как еретик и был анафематствован Шестым Вселенским собором.

Через год, в декабре 639 г., не успев добиться официального церковного одобрения *Экфесиса*, умирает Сергей. Ему наследует Пирр, который собирает в 640 г. собор в Константинополе и получает одобрение *Экфесиса* со стороны всех восточных патриархов. Только Римские папы отказываются одобрить *Экфесис*. В феврале 641 г., еще при жизни Ираклия, папа Римский Иоанн IV на соборе в Риме предаёт *Экфесис* анафеме.

Издание *Экфесиса* означало конец политике *Псифоса*. Новый догматический документ однозначно заявлял о единстве «воли» (θέλημα) во Христе, обосновывая это единство единством энергии. **Моноэнергизм превратился в монофелитство.**

Догматическая полемика из приглушенной превращается в открытую и бурную. Начинает оформляться церковный раскол, в котором св. Максим становится неформальным лидером партии меньшинства.

По легенде, имевшей хождение в кругах сторонников св. Максима, император Ираклий пожалел об издании *Экфесиса* и счел, что Сергей ввел его в заблуждение. Как бы то ни было, в 641 г.

Ираклий умер, так и не изменив общее направление церковной политики.

Главная арена деятельности св. Максима перемещается в это время в латинскую Северную Африку—церковную область, принадлежавшую Римскому патриархату. Там в 645 г. у него происходит диалог с низложенным и изгнанным (по политическим причинам) экс-патриархом Пирром, в котором Максиму удается переубедить своего оппонента (стенограмма *Диалога с Пирром* сохранилась*). Впоследствии Пирр не удержался от соблазна вернуться к монофелитскому вероисповеданию, чтобы возвратиться на Константинопольский престол—и пополнить собой список еретиков, анафематствованных Шестым Вселенским собором. Второе патриаршество Пирра было прервано смертью через полгода.

Тем временем деятельность Максима приобретала всё больший успех. В течение 646 г. ряд поместных соборов в Северной Африке осуждает *Экфесис* и обращается к императору, патриарху Константинопольскому и папе Римскому с просьбой поддержать это осуждение. В том же году св. Максим отправляется в Рим. Консолидация всего христианского Запада против монофелитства уже вполне очевидна. Не менее очевидной становится и угроза нового религиозного противостояния для единства того, что еще оставалось от Византийской империи—помимо небольшой области вокруг Константинополя это Карфагенский экзархат в Северной Африке и Равеннский экзархат (и некоторые зависимые от него области, включая Рим) в Италии. Возникает такое положение, когда защиту веры св. Максимом и его сторонниками на Западе становится невозможно отличить от сепаратизма, то есть вполне реального, а не выдуманного государственного преступления.

Отныне религия начинает жестко связываться с политикой: Максимова исповедание веры в две воли Христа занимает место политической идеологии, оправдывающей сепаратизм обеих западных провинций империи, Африки и Италии.

В 646 г. Карфагенский экзарх Григорий, опираясь на поддержку противников монофелитов, заявил о своей независимости от

* См. перевод Д. Е. Афиногенова, изданный параллельно с улучшенным изданием греческого текста (подготовленным Д. А. Поспеловым) и другими материалами: *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия* / Отв. ред. Д. А. Поспелов (М., 2004) (Smaragdus Philokalias).

императора, причем обосновывал свой поступок религиозными мотивами. Если бы уже в следующем 647 г. Григорий не пал в битве с арабами, еще неизвестно, чем могло закончиться для империи его восстание. Было ясно, что и в Италии назревали подобные же события.

В таких условиях император Констант II (641–668) решает на отмену политики *Экфесиса* и возвращение к политике *Псифоса*. В конце 647 г. он издает *Типос*—еще один императорский эдикт о вере, составленный монофелитским патриархом Константинополя Павлом (641–653, также анафематствован Шестым Вселенским собором). *Типос* запретил «...враждовать, спорить и какого бы то ни было рода обсуждения вопроса об одной воле и одной энергии или о двух энергиях и двух волях». *Экфесис*, вывешенный в момент своего издания для всеобщего обозрения в главном приделе собора Св. Софии, был, наконец, оттуда убран. Императорская власть вновь предложила единомышленникам св. Максима «худой мир».

Но теперь уже мир отказалась принять диофелитская сторона, которая потребовала полного и недвусмысленного осуждения монофелитства. В 649 г. только что избранный папой Римским Мартин собирает в Риме (в Латеранском дворце) поместный собор, который анафематствует *Типос*. Вдохновителем и одним из главных организаторов собора стал св. Максим, который также и подписал его деяния (обычно такие документы подписывали только епископы и другие крупные должностные лица церкви). Латеранский собор 649 г. означал объявление войны императору, причем войны не только церковной, но и гражданской.

Типос имел статус государственного закона и был лишен какого-либо догматического содержания. Принципиальная допустимость государственных законов такого рода всегда признавалась Церковью, и сам же св. Максим показал пример подчинения подобному закону в пору действия *Псифоса*. Поэтому Латеранский собор не имел возможности обвинить государственную власть в том, что она вмешивается не в свое дело.—Собор и не стал этого делать, а вместо этого фактически обвинил императора в ереси (анафематствовав изданный лично императором *Типос*), а также запретил в пределах Римского патриархата подчиняться одному из государственных законов. Это уже было шагом к сепаратизму.

Действительно, учитывая предысторию царствования Константа до издания *Типоса*, в его приверженности к ереси можно было не сомневаться. Содержавшийся в *Типосе* запрет публичного исповедания ереси был отнюдь не равен осуждению ереси, тем более что он сопровождался точно таким же запретом исповедания православия. *Типос* не давал оснований для восстановления евхаристического общения между теми, кто успел его прервать. Невозможность дальнейшего обсуждения вопроса об энергиях и волях привела бы к тому, что восстановление единства иерархии пришлось бы провести так, как будто ни одна из ее частей никогда не впадала в ересь. Именно поэтому Латеранский собор занял такую жесткую позицию—требуя не просто отмены *Экфесиса*, но и покаяния в ереси со стороны тех, кто успел *Экфесису* подчиниться.

Однако, издавший *Типос* Константин (а точнее, составивший его патриарх Павел) не хуже, чем отцы Латеранского собора, разбирался в механизмах церковного управления, и поэтому расчет с изданием *Типоса* был, в целом, оправданным.

Между официальным принятием *Экфесиса* всей признанной государством иерархией (640 г.) и изданием *Типоса* прошло около семи лет—небольшой срок для рецепции или отвержения какой бы то ни было догматической формулы или собора. В данном случае особенно важно то, что, как было показано в предыдущей главе (раздел 3.3), учение о единой энергии во Христе выглядело весьма традиционным, особенно в Константинополе. Оно могло выглядеть иначе в Палестине, где когда-то был Леонтий Иерусалимский и где прошло монашеское воспитание св. Максима, а также в Римском патриархате, где восходящая к папе Льву Великому богословская традиция была авторитетнее той, что восходила к папе Вигилию и Пятому Вселенскому собору, отнюдь не органичной для латинского Запада. В Константинопольском патриархате, не говоря об Антиохийском, была заведомо невозможна такая консолидация вокруг диофелитской догматической формулы, как та, что была получена в Риме. Поэтому даже принятие восточными епископами *Экфесиса* еще не означало автоматического принятия ими того учения, которое представлялось св. Максиму еретическим. Всё зависело от толкования, а толкования давались самые разные.

В такой ситуации патриарх Павел мог быть уверен, что на Востоке Максим с его слишком ригористической позицией будет маргинализован. *Типос*, а не Латеранский собор (равно как и не *Экфесис*) соответствовал в конце 640-х гг. сознанию восточной иерархии, как моно-, так и диофелитской.

После принятия *Типоса* в 647 г. и до самого Шестого Вселенского собора (680–681 гг.) иерархия восточных патриархатов представляла собой взятую в неизвестной пропорции смесь моно- и диофелитов, а вовсе не однородную массу еретиков. Возможно, это давал понять сам св. Максим. В его *Житии* упоминается эпизод, когда на вопрос, считает ли он всех, кто в общении с восточными патриархами, находящимися вне Церкви, Максим ответил, что не берется ни о ком судить, но сам для себя решает—не иметь с этими патриархами никакого общения.

Какова бы ни была позиция Максима и других отцов Латеранского собора относительно епископата, признавшего анафематствованный ими *Типос*, общую позицию Церкви выразит Шестой Вселенский собор: он одобрит и примет для себя в руководство Деяния Латеранского собора, а также анафематствует всех монофелитских патриархов. Однако, все без исключения отцы Шестого Вселенского собора—это как раз те епископы, которые признавали *Типос*. Никто из них не приносил за свою жизнь «под *Типосом*» никакого покаяния. Собор вообще исходил из презумпции невиновности всего наличного епископата, и только в ходе богословской дискуссии на соборе было определено, кого из нынешних епископов следует признать еретиками и низложить.

На Шестом Вселенском соборе не будет и речи о том, чтобы признать путь Максима Исповедника и папы Мартина единственно возможным—как это делают многие современные исследователи, лишая, тем самым, себя возможности проследить реальный смысл событий церковной истории и соответствующей истории идей. Отцы Вселенского собора предпочли и вовсе не упоминать о Максиме.

Вызавшаяся в издании *Типоса* церковная политика патриарха Павла имела успех и пережила его самого, умершего в 653 г. События, последовавшие в Италии за Латеранским собором, оправдывали опасения императора, но в условиях действия *Типоса* власть получала необходимую свободу движений.

Поскольку отказ отцов Латеранского собора подчиниться *Типосу* был нарушением законов империи, император приказал своему представителю в Италии экзарху Равенны Олимпию арестовать Мартина и заставить всех епископов подписать *Типос*. Экзарх предпочел отложиться от императора, и Италия более чем на два года стала независимой—до внезапной смерти Олимпия в 652 г. Исповедание Латеранского собора автоматически превратилось в идеологию сепаратистов, причем и Мартин, и Максим вполне это сознавали. Между строгим пониманием догматической истины и мирским пониманием государственной пользы они сознательно выбрали первое, а значит, согласились стать государственными преступниками.

Государственная власть перестала бы быть властью, если бы оставила такое поведение безнаказанным. Как только в 653 г. Равеннский экзархат был возвращен под власть Константинополя, папа Мартин и Максим Исповедник были арестованы и доставлены в столицу (согласно другим источникам, Максим был арестован уже в Константинополе, куда прибыл, чтобы в отсутствие находившегося на войне императора проводить идеи Латерана).

Процесс папы Мартина состоялся почти сразу же, в 653 г. Ему не предъявлялось никаких обвинений религиозного характера—да это и невозможно было сделать, не нарушая запретов *Типоса*,—но вина его в государственных преступлениях была очевидной: поддержка Олимпия. Папа Римский не был частным лицом, его церковная власть имела светское измерение и неизбежно давала материал для политических выводов. В соответствии с государственными законами об измене суд приговорил его к смерти. Император заменил смерть на изгнание в Крым, в Херсонес, климат которого воспринимался византийцами примерно так же, как русскими—климат Колымы. Не вынеся тяжелых условий ссылки, усугубленных голодом, как раз в то время постигшим те местности, святой папа Мартин умер в Херсонесе в 655 г.

Процесс Максима Исповедника откладывался до 655 г. Собирали доказательства его вины во всевозможных политических интригах, но, как показал процесс, ничего убедительного так и не нашли. Максим еще менее, чем папа Мартин был причастен к политике напрямую, так как, в отличие от Мартина, не обладал никаким «административным ресурсом». Главная его вина—поддержка сепаратизма посредством создания для него подходящей

идеологии—не нуждалась в доказательствах по причине своей очевидности. Однако за идеологию (диофелитство) судить было нельзя—это запрещалось *Типосом*. Судьи вышли из положения традиционным для таких случаев способом: осудить за существующую вину посредством ложного обвинения в несуществующей. Приговор был достаточно мягким: не смерть, а изгнание, и не в Крым, а во Фракию.

Обвинители Максима сами не относились всерьез к политическим обвинениям против него, но продолжали—вполне справедливо—считать его идеологию опасной для государства, а потому неоднократно, в 656 и 658 гг., пытались уговорить его хотя бы видимым образом, не меняя своих мыслей, поддержать императора тем, чтобы причаститься с патриархом. В условиях действия *Типоса* такой вариант подходил императору, но, разумеется, не мог устроить Максима.

Читая *Житие* Максима Исповедника, созданное в кругу его близких последователей, можно вынести впечатление, будто 650-е гг. были в Византии временами гонений на веру диофелитов. Но читая Деяния Шестого Вселенского собора—особенно список его участников, которые почти все были тогда архиереями официальной церкви,—в это поверить нельзя. Как же было на самом деле?—К сожалению, у нас очень мало документов, отражающих сознание рядовых людей и особенно сознательных диофелитов того времени. Впрочем, один яркий документ есть. Это рассказ неизвестного автора-монаха, дошедший до нас в серии рассказов из монашеской жизни середины VII века, которая сохранилась в качестве дополнения к *Лугу Духовному* Иоанна Мосха (произведению VI или начала VII в.)—но не в греческом оригинале, а в грузинской версии. Наша серия рассказов дошла лишь по-грузински, причем грузинский текст является переводом с утраченного арабского перевода, который сам был переводом с утраченного греческого оригинала.

Автор сообщает о себе, что вынужден был бежать от религиозных преследований со стороны монофелитских государственной и церковной властей. Он называет дату начала преследований и те обстоятельства, которые дали к ним толчок: 660 г., резкое изменение внутренней политики Константа.

Действительно, в 660 г. Констант, не издавая никаких новых законов, которые задевали бы интересы церкви, изменил характер

своего правления, превратив его в тиранию. Желая гарантировать передачу императорской власти сыновьям, Констант насильно постриг в монахи и вскоре убил своего брата Феодосия, что обернулось расколом византийского общества, а со стороны императора вызвало новые насильственные меры. В 661/662 г. император покидает небезопасный для него Константинополь и пытается сделать своей постоянной резиденцией Сицилию. Одновременно обострилось положение с внешними противниками, особенно в Италии (где наступали и арабы, и лангобарды), причем это обернулось консолидацией еще одной оппозиции. В результате, император был убит на Сицилии при дворцовом перевороте в 668 г.

Восемь лет гонений на диофелитство не успели привести к существенным кадровым переменам в иерархии, поскольку император был слишком занят своими светскими противниками. Более того: диофелитство как идеология только укрепилось, постепенно приблизившись к статусу идеологии оппозиции лишившемуся социальной опоры Константу. Однако на судьбе Максима Исповедника, которого Констант считал одним из главных своих идейных противников, новый курс императора сказался фатально.

В 662 г. Максим был вызван из ссылки в Константинополь для нового судебного процесса, на сей раз не только светского, но и церковного (император сам нарушил свой *Типос*). Церковные власти лишили Максима статуса монаха, а светские власти подвергли 82-летнего старца бичеванию, отрубили ему правую руку и вырезали язык, после чего отправили в ссылку в Лазику, в крепость Схимарис, где климатические условия, с точки зрения византийцев, были близки к Херсонесу. Здесь св. Максим Исповедник умер через два месяца, 13 августа 662 г.

После Константа законная власть перешла к его сыну Константину IV Погонату («Бородачу»; 668–685), который сразу же подавил восстание в Италии и казнил узурпатора. Гонения на диофелитов немедленно прекратились. Официально продолжал оставаться в силе *Типос*, но реально усиливалась идеология противников монофелитства, на стороне которой были теперь симпатии императора.

Внешнеполитическое положение империи Ромеев продолжало, однако, ухудшаться. Главной опасностью оставались арабы, грозившие установить полное господство на море и тогда уже окон-

чательно уничтожить империю. И тут впервые после Ираклия и впервые в истории войн с арабами произошло своего рода чудо, которое не только спасло Византию, но и изменило ход мировой истории вот уже на полтора тысячелетия: христианский беженец из Сирии Каллиник из Илиополя (Маббога) изобрел «греческий огонь», которым в морском сражении в 678 г. был сожжен весь арабский военный флот. Господство мусульман на море так и не состоялось, а Византия сохранила потенциал даже для последующего частичного реванша.

Изобретение греческого огня, секрет которого хранился так тщательно, что он исчез вместе с византийским государством, не было такого рода чудом, чтобы устанавливать в честь него церковный праздник, однако невозможно было не заметить закономерности: нашествие арабов было попущено тогда, когда император Ираклий встал на путь монофелитства, а остановить его удалось только тогда, когда император Константин затормозил на этом пути. Греческий огонь можно было изобрести на сто лет раньше или на сто лет позже или не изобрести вообще, но он был изобретен именно тогда, когда империя была готова отступить от ереси.

Наконец, в 680 г. начал и в 681 г. закончил свою работу Шестой Вселенский собор в Константинополе, который предал монофелитство анафеме и низложил тех иерархов, которые—во главе с патриархом Антиохийским Макарием—не пожелали от него отказаться.

Тем не менее, было бы большим преувеличением считать, что даже после Шестого Вселенского собора монофелитство было разгромлено. Символично, что в Деяниях собора имя св. Максима упоминается только два раза, и оба раза—в качестве ересиарха, в речи главного монофелита Макария Антиохийского. Несмотря на то, что собор опирался на Деяния Латеранского собора, то есть именно на богословие св. Максима, никакой попытки реабилитации имени Максима предпринято не было, причиной чему могли быть двойственные чувства по отношению к Максиму со стороны многих иерархов собора. Собор не стал прославлять или хотя бы реабилитировать и папу Мартина.

В находившейся под властью арабов Сирии собор признания не получил, поскольку в VII веке серьезная оппозиция монофелитской унии существовала там только со стороны части яковитов. Только в VIII веке, когда массы византийских военнопленных,

признававших Шестой Вселенский собор, оказались на территории Халифата в Сирии, вопрос церковного единства халкидонитов стал там актуальным. Постепенно это привело к разделению между маронитами как особой христианской конфессией, придерживающейся веры монофелитов, и халкидонитами, находящимися в общении с Византией. Марониты до сих пор сохранили довольно архаичный сирийский культурный субстрат, подвергшийся, тем не менее, сильному влиянию сначала сирийских яковитов, а затем, начиная с XII века, римского католичества. К настоящему времени марониты, основная часть которых находится на территории Ливана, составляют особый патриархат в составе католической церкви.

Иерусалимский патриархат, также находившийся на территории Халифата, сохранял, тем не менее, более интенсивные связи с Константинополем и Римом, а потому Шестой Вселенский собор получил там реальное признание. Что касается Александрийского патриархата, то он существовал лишь номинально, так как в Египте и Нубии церковная организация халкидонитов была разгромлена коптами, отказавшимися принимать монофелитскую унию.

Непосредственно в империи Ромеев учение о двух волях Христа было признано православным и официальным, но не единственно допустимым. Его единственность слишком жестко соотносилось в сознании иерархии с политической идеологией династии Ираклидов, императора Константина IV и воцарившегося после него его сына Юстиниана II (685–695, 705–711). Когда в результате политического переворота в 711 г. император Юстиниан II был убит и к власти пришел узурпатор Вардан, принявший императорское имя Филиппик (711–713), византийская иерархия легко вернулась к официальному исповеданию монофелитства, провозгласив об этом, не спрашивая согласия папы Римского, на соборе 711 г. Разумеется, перемена официального вероисповедания понадобилась Филиппику не по причине его убежденности в истине монофелитства, а для того, чтобы получить идеологию для сплочения политической оппозиции к династии Ираклидов. Среди иерархов, возвратившихся к монофелитству в 711 г., были, как минимум, двое святых, вскоре показавших себя исповедниками православия перед иконоборцами: Андрей, епископ Критский (род. ок. 660, † 740 г. в изгнании; великий церковный песнописец и составитель, в частности, Великого покаянного канона), и

Герман, будущий патриарх Константинопольский. В обоих случаях не могло быть и речи о постановке светских выгод впереди православия. Дело в том, что даже после Шестого Вселенского собора восточные иерархи хорошо помнили, что учение Максима Исповедника о двух волях во Христе не является единственно возможным способом выражения православной веры в боговоплощение, а формулировки, содержащие выражения «единая воля» и «единая энергия», не обязательно несут еретический смысл.

Официальное возрождение монофелитства продолжалось лишь до тех пор, пока узурпатор Вардан-Филиппик не был низложен, ослеплен (713) и убит (714). Воцарившийся за ним император Анастасий II (713–715) вернулся к диофелитству, что было официально провозглашено (вероятно, посредством поместного собора в Константинополе) в 715 г. новоизбранным патриархом Константинопольским Германом—в недавнем прошлом отпадавшим в монофелитство, а в скором будущем первый защитник православия от новой ереси иконоборчества.

2.4. Победа богословия над философией: редкий тип конфликта в «истории идей»

Итак, в конечном итоге и особенно благодаря Шестому Вселенскому собору, победила догматическая система св. Максима. Только что предложенный исторический обзор эпохи монофелитской унии должен был показать, насколько маргинальной была изначально эта система и с каким трудом она приживалась в качестве нормативной даже в той среде, где к богословскому авторитету св. Максима относились безоговорочно положительно.

Если мы вспомним историю диофелитского богословия в VI веке, то увидим, что иначе и быть не могло. Последовательно диофелитская догматика Леонтия Иерусалимского оставалась достоянием провинциальной Палестины, но как раз Палестина воспитала Софрония Иерусалимского и Максима Исповедника. Что касается «монофелитского» и «моноэнергического» богословского языка, то он «обслуживал» весь христологический спектр, от монофизитства до несторианства, и к тому же в эпоху Пятого Вселенского собора приблизился в халкидонитской среде к статусу нормативного.

Совершившееся в результате Шестого Вселенского собора принятие «периферийного» по своему происхождению богословия

св. Максима в качестве «центрального» и теперь уже единственно допустимого представляло собой, в плане «истории идей», отклонение от линейного развития—достаточно редкое явление в истории христианской догматики.

Произошел тот редкий случай, когда собственно богословские интересы Церкви пошли вразрез с внутренней логикой развития тех концептуальных схем, которые были использованы ею ранее для философского оформления христианской догматики.

Придумавший термин «неохалкидонизм» Шарль Мёллер (см. предыдущую главу, раздел 8.1) был по-своему прав, когда утверждал, что корни монофелитства вовсе не в монофизитском богословии Севира, как думали раньше ученые, а в «неохалкидонизме» императора Юстиниана и Пятого Вселенского собора. Если смотреть с точки зрения философской преемственности—это, вне сомнения, так, и сейчас доводов в пользу этого еще больше, чем полвека назад. Но с точки зрения богословской, всё может быть и иначе: Церковь всегда имеет право отказаться от одной системы философских концепций и воспользоваться другой, и иногда она таким правом пользуется.

В историко-философском отношении события VII века означали революцию. Концептуальная революция как наблюдаемый извне феномен—вот чем была церковная история VII века, если характеризовать ее на языке истории философии.

Теперь нашей задачей будет взглянуть изнутри на то, о чем мы до сих пор пытались судить по внешним проявлениям.

2.5. Преп. Максим Исповедник: история изучения его богословия

Фигура преподобного Максима стоит в самом центре византийской богословской традиции—не только в хронологическом смысле, но и в собственно историко-идейном. То или иное понимание св. Максима определяет взгляд на все дальнейшее богословствование, причем не только византийское, но и западное. О Максиме будут продолжать спорить в Византии XI века, на определенном прочтении Максима будут основываться те богословские концепции, которыми православная Византия стала отличаться от католического Запада. Особенно это станет заметно, начиная с XIV века. Поэтому не приходится удивляться, что научная

патрология с самого своего рождения в XVII веке проявляла к св. Максиму нарочитый интерес. Научные интересы тут постоянно переплетались с интересами межконфессиональной полемики и с интересами богословскими—поскольку такого всеобъемлющего богословского синтеза, как у Максима, в Византии и вообще в православном богословии никогда не было.

Только в XX веке научная патрология подступила вплотную к осознанию богословского синтеза св. Максима в его полном масштабе. Приоритет здесь принадлежит молодому ученому из Киевской Духовной академии Сергею Леонтьевичу Епифановичу (1886–1918), защитившему о св. Максиме двухтомную диссертацию. От этой диссертации дошли только отрывки (за небольшим исключением—лишь то, что он сам успел опубликовать), но и этих отрывков достаточно, чтобы получить представление о подлинном объеме личности и трудов св. Максима.

Диссертация С. Л. Епифановича была защищена в роковом 1917 г., за год до скоропостижной смерти ученого в возрасте 32 лет. Издавать труд оказалось некому, а сейчас от экземпляра, отданного на сохранение в архив Киевской Духовной академии, обнаружены лишь небольшие фрагменты, которые понемногу публикуются (в киевском журнале *Σύνοψις* № 4–5 (2001) 33–51). К счастью, сам автор успел издать полный конспект своей диссертации:

* С. Л. Епифанович начал также переводить на русский язык сложные богословские произведения св. Максима (прежде переводились только аскетические творения святого отца). Его труд продолжил А. И. Сидоров, который издал уже два тома «Творений преподобного Максима Исповедника» (М., 1993), включив туда и переводы С. Л. Епифановича. Самое полное собрание житийных материалов (имеющих значение и для истории догматических споров): *Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. I [и единственная]* (Сергиев Посад, 1915 [так на титуле; на обложке: 1916]) (*Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Императорской Московской Духовной Академии*. Т. 69). Этот том был подготовлен М. Д. Муретовым. Его перевод одной из поздних редакций *Жития* св. Максима переиздан с новыми примечаниями в: А. И. СИДОРОВ, Максим Исповедник. Политика и богословие в Византии VII века // *Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования*. Вып. I (М., 1991) 120–176. При цитировании св. Максима мы будем пользоваться (обычно с незначительными изменениями) имеющимися русскими переводами. Тексты в электронном издании TLG_E будут цитироваться без ссылок на страницы изданий; тот же принцип цитирования будет применяться и к другим текстам, доступным в электронном виде (например, на сайте <http://www.romanity.org>, где имеются почти все творения св. Максима, доступные на греческом языке. Исключение будут составлять *Opuscula Theologica et Polemica* (ОТР) и *Ambigua*, при цитировании которых будут даваться ссылки на изд. в PG 91.

«Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» (Киев, 1915), теперь переизданный (М., 1996; Приложение к серии «Святоотеческое наследие»)*.

Независимо от С. Л. Епифановича шло «переоткрытие» богословия св. Максима на Западе. Пальма первенства тут принадлежала крупнейшему католическому богослову Гансу-Урсу фон Бальтазару (1905–1988), выпустившему в 1941 г. свою самую знаменитую монографию «Космическая литургия. Мирозозерцание Максима Исповедника»*. Максим предстал в ней лидером патристического неоплатонизма—в одном ряду с Оригеном, Григорием Нисским и Дионисием Ареопагитом. Несмотря на очевидную теперь для всех (а тогда очевидную после С. Л. Епифановича) односторонность такого подхода, значение труда швейцарского богослова и патролога трудно переоценить. Именно после него жизнь и творения св. Максима заняли подобающее им одно из центральных мест в научных изысканиях по патрологии**.

В 1970-е гг. интерес к св. Максиму опять стал излишне профессиональным. Появилась целая группа католических ученых, которая поставила своей целью доказать отличие богословия св. Максима от богословия св. Григория Паламы (XIV в.; отец православной церкви, который постоянно опирался на св. Максима, и чье богословие стало главным камнем преткновения между православием и католичеством), а также, разумеется, тождество Максимова богословия с позднейшими католическими концепциями. Почти сразу это вызвало критику, приведшую к серьезному углублению наших знаний о богословии св. Максима. Сначала это были работы канадского патролога М. Дусе (M. Doucet), а потом, вслед за Дусе и опираясь на его работы,— фундаментальный труд французского патролога Жана-Клода Ларше (J.-Cl. Larchet).

Несмотря на некоторые оговорки, труд Ларше заключает в себе почти всю сумму современных знаний о богословии св. Максима. Этот труд разделен на две монографии: *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* [«Обожение человека со-

* H.-U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. 2. Aufl. (Einsiedeln, 1961).

** Библиографию работ о св. Максиме, появившихся на этой волне, см. в: *Исихазм. Аннотированная библиография* / Под общей и научной ред. С. С. Хоружего (М., 2004) 242–256 (сост. А. Г. Дунаев).

гласно св. Максиму Исповеднику»] (Paris, 1996) (*Cogitatio Fidei*, 194) [ниже: LARCHET 1996] и *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* [«Максим Исповедник, посредник между Востоком и Западом»] (Paris, 1998) (*Cogitatio Fidei*, 208)*. Знакомство с этими монографиями, главной из которых является первая, абсолютно необходимо каждому, кто собирается изучать богословие св. Максима. Для удобства тех читателей, которые захотят от чтения этой главы перейти к чтению Ларше, сразу отметим, что реконструкция, предложенная Ларше, будет лежать в основе и нашего изложения богословия св. Максима, а все случаи расхождения с Ларше будут специально оговариваться.

Одно существенное ограничение труда Ларше мы должны отметить сразу. Как отметили рецензенты (см. особенно рецензию крупнейшего специалиста по богословию VII века: К.-Н. Uthemann // *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998) 151–152), Ларше не учитывает исторический контекст богословия св. Максима, рассматривая его слишком изолированно от прочих богословских концепций эпохи и даже пренебрегая подчас теми пассажами св. Максима, где он выстраивал мост между собственным богословием и не замеченными Ларше богословскими концепциями. Поскольку для нас непрерывная преемственность идей в истории византийского богословствования представляет собой более значительный интерес, чем богословские глубины, открывающиеся в творениях св. Максима, то в нашем изложении истории «эпохи св. Максима» личность этого святого останется в центре картины, но отнюдь не будет занимать весь передний план.

В заключение этого источниковедческого обзора необходимо сказать, что Максим Исповедник остается не только недостаточно понятным, но и недостаточно прочитанным автором. До сих пор продолжают «всплывать» его неизвестные произведения. Так, в 1982 г. Х. Деклерк (J. H. Declerck) издал по новонайденной греческой рукописи собрание вопросов и ответов экзегетическо-богословского содержания (он назвал их *Quaestiones et Dubia*),

* К сожалению, необходимо предостеречь относительно качества перевода последней монографии: Ж.-К. ЛАРШЕ, *Преподобный Максим Исповедник—посредник между Востоком и Западом* / Пер. с франц. О. Николаевой. Вступ. статья А. Сидорова. Научн. ред. А. Сидоров (М., 2004) (Православное богословие). См. критич. рец.: А. Г. ДУНАЕВ, Этюд в черных тонах // Портал «Киевская Русь», <http://www.kiev-orthodox.org/site/bookshelf/963>, а также на странице автора <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/larchet.htm>.

а в 1986 г. М. ван Эсбрук (M. van Esbroeck) издал сохранившееся только в грузинской версии написанное св. Максимом *Житие Богородицы**. Древние грузинские переводы, как оказалось, сохранили очень большую часть *Вопросоответов* к Фалассию—одного из главных богословских произведений св. Максима (значительная их часть сохранилась и в греческом оригинале, но грузинская версия содержит многое из утраченного в оригинале материала). К их изданию успел приступить М. ван Эсбрук (1934–2003), но основная часть работы еще только предстоит специально для этого созданной группе ученых в Тбилиси. Важность грузинских переводов св. Максима (а также и других произведений VII века) такова, что уже сегодня можно сказать с уверенностью: будущим специалистам по византийскому богословию VII века необходимо приступить к изучению древнегрузинского языка.

3

Монофелитская догматика и ее корни

Только на терминологическом уровне выражения «единая воля» и «единая энергия», как можно было это понять хотя бы из предыдущей главы о богословии в VI веке, не могли бы вызвать столь непримиримых споров. Мы еще убедимся, что даже св. Максим Исповедник признавал их законность, равно как и факт их употребления у почитавшихся им отцов VI века. В то же время, благодаря своей общеупотребительности, эти выражения не могли сами по себе служить какой-либо базой для договоренностей в области догматики.

Необходимо сразу и четко осознать для себя обстоятельство, которое, к сожалению, упускается из вида большинством церковных историков и даже патрологов: **смысл монофелитской унии как догматического компромисса заключался не в формулах «единая воля» и «единая энергия», а в определенном понимании этих формул.** Это означает, что смысл «монофелитской» унии заключался не в «моноэнергизме» или «монофелитстве» (то есть

* О проблемах атрибуции этого жития, которые нельзя считать окончательно решенными, см.: S. T. ШОЕМАКЕР, *The Georgian Life of the Virgin attributed to Maximus the Confessor: Its Authenticity (?) and Importance* // *Scrinium* 2 (2006): Universum Hagiographicum. Mémoial R. P. Michel van Esbroeck, s. j. (1934–2003).

не в формулах того и другого), а в том понимании боговоплощения, из которого такие формулы следовали. Соответствующих концепций могло быть очень много, среди них, как мы убедились, могли быть халкидонитские и даже несторианские, а вовсе не обязательно монофизитские. Если мы хотим понять догматическое содержание учения монофелитов, нам придется изучать не столько формулы о «волях» и «энергиях», сколько представления о природах и ипостасях, которым в различных учениях эти «воли» и «энергии» приписываются.

Попытки реконструкции монофелитского учения сразу же наталкиваются на скудость доступных источников. Проблема становится тем более сложной, что в одних только творениях Максима Исповедника мы встречаемся с полемикой против, как минимум, двух версий монофелитского учения, а описанный в предыдущей главе «монофелитский оригенизм» (см. там раздел 7) оказывается и вовсе третьим. Кроме того, св. Максим иногда опровергает такие мнения, о принадлежности которых монофелитам достоверно судить нельзя (он нередко избегает точной идентификации своих оппонентов). Такова, в общих чертах, та картина монофелитства, которая становится доступной из враждебных монофелитству источников и к которой до недавнего времени (до 1980-х гг.) сводились все знания о предмете.—Картина, надо признаться, весьма смазанная. Радикально изменить положение могли бы только подлинные монофелитские сочинения догматического содержания. Таких в нашем распоряжении очень мало, но есть—они появились в последние десятилетия.

Корни монофелитства мы обнаружим и в догматических дискуссиях VI столетия и в некоторых новых философских идеях—которые возникли и стали проникать в христианское богословие в VI веке, но только в VII столетии стали предметом прямой дискуссии.

3.1 Корни монофелитства в догматической традиции VI века

В 1986 г. Себастьян Брок (упоминавшийся в предыдущей главе в связи с изданием им маронитского флорилегия и «антижития» Максима Исповедника) издал два кратких полемических руко-

водства, созданных маронитами для догматической полемики против сторонников Шестого Вселенского собора почти сразу после того, как этот собор состоялся*. Оба руководства представляют собой список вопросов-ловушек, призванных продемонстрировать абсурдность выводов, следующих из позиции противника (распространенный в средние века жанр полемической литературы). Скорее всего, оба текста не являются переводами с греческого, а были написаны на сирийском.

Первый набор вопросов называется «Вопросами к максимианитам», второй—«Вопросами к максимианам». В обоих случаях оппоненты названы по имени Максима Исповедника, а учение Максима отождествляется с учением Шестого Вселенского собора (в вопросе I, 4). Это, между прочим, интересное для столь ранней эпохи свидетельство общепризнанности того, что Шестой Вселенский собор опирался на богословие св. Максима,—как мы упоминали, подчеркивать этот факт собор вовсе не стремился.

Чтобы в дальнейшем было легче следить за изложением, скажем заранее, что главная мысль обоих текстов—необходимость приписывать волю и энергию не природе, а ипостаси. Поскольку во Христе признается только одна ипостась, отсюда следует, что воля и энергия во Христе одна. Это общее положение всех монофелитских доктрин, но за ним может стоять довольно-таки разная догматика.

3.1.1 Судьбы монофелитского оригенизма

Два набора монофелитских вопросов происходят из одной рукописи (поэтому можно быть уверенным, что распространялись в одной и той же среде) и представляют одну и ту же догматическую традицию. Второй набор вопросов задается с той догматической позиции, которую мы в предыдущей главе условно называли «монофелитским оригенизмом» (см. там раздел 7). Та же позиция представлена, хотя и менее выражено, и в первом наборе вопросов.

* S. Brock, Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists // *Orientalia Lovaniensia Periodica* 17 (1986) 119–140 [reprint: ИДЕМ, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology* (Ashgate—Brookfield, 1992) (Variorum. Collected Studies Series, CS 357). Ch. XV].

В творениях Максима Исповедника и других православных полемистов против монофелитства, за единственным исключением Шестого Вселенского собора, пока что не обнаружено следов полемики против центрального положения монофелитского оригенизма—отложения человеческой воли Христа вместе со смертным телом. На основании доступных нам источников VII века эта традиция довольно отчетливо локализуется в Сирии, а на церковной жизни Константинопольского патриархата она, похоже, не отражалась.

Но уже в следующем, VIII-м, столетии богословской традиции монофелитского оригенизма (точнее, ее главным компонентам) будет уготовано настолько широкое поприще в Константинопольском патриархате, что, говоря о VII веке, мы обязаны проследить эту традицию, хотя бы она и пребывала в то время изолированной где-то в Сирии. Дело в том, что именно к этой традиции будут восходить корни византийского иконоборчества.

«Монофелитский оригенизм» проступает в тех вопросах, где единственность воли и энергии во Христе доказывается через смерть Христа по человечеству. По мысли автора второго набора вопросов, все аргументы «максимиан» относительно человеческой воли и энергии во Христе применимы только к Его состоянию до воскресения и до смерти, но после воскресения становятся неприменимыми.

Так, у «максимиан» предлагается спросить: к чему относится энергия—к природе или к ипостаси? Получив ожидаемый ответ «к природе», предлагается спросить дальше: сохраняются ли эти две природы во Христе до сих пор? Получив опять ожидаемый положительный ответ (ведь и монофелиты, и «максимиане» исповедуют в соответствии с Халкидонским догматом две природы во Христе), предлагается спросить, наконец, главное: «Действует ли Он (Христос) и сейчас двумя действиями (энергиями) или одной?» Далее, если «максимиане» ответят, в соответствии со своей доктриной, что двумя, то им предлагается показать, где эти две энергии у Христа сейчас. (Если же «максимиане» признают, что сейчас энергия только одна, то они соглашались с вопрошающим. Если же они скажут, что энергия принадлежит ипостаси, то они сразу примут позицию монофелитов). (Вопрос II, 2).

Еще в нескольких вопросах поясняется невозможность, по мнению монофелитов, доказать наличие у Христа двух энергий

после воскресения. Так, предлагается вопрос, в чем состоят проявления человеческого во Христе. Получив ожидаемый ответ (действительно, обычный аргумент сторонников «двух волей» в полемике с монофелитами), что человеческое проявляется в способности к страданию (плач, усталость и т. п.), задается следующий вопрос: есть ли всё это во Христе сейчас? Положительный ответ будет означать, что Христос до сих пор подвластен страданию, чем отрицалось бы воскресение. Подразумевается, что отрицательный ответ приведет к согласию с позицией задающего вопрос. (Вопрос II, 3; аналогичный вопрос есть и в первой серии: I, 7).

Еще один замечательный вопрос той же серии основан на антропологической модели Леонтия Византийского—богослова, которому монофелитство, как мы вскоре увидим, обязано очень многим. Для Леонтия душа и тело человека были разными природами, и потому их единство было в точном смысле слова (а не только в метафорическом) «моделью» единства божества и человечества во Христе. С учетом антропологической модели предлагается следующий вопрос «максимианам»: Согласны ли вы, что божество и человечество во Христе соединены еще более, чем в человеке душа и тело? Получив ожидаемый положительный ответ, предлагается следующий вопрос: Если, несмотря на это, человеческое существо разделяется (на душу и тело), то как следует понимать—действует ли оно единым действием (энергией) или двумя? Это вопрос-ловушка: если приписать человеку две разных энергии, отдельную для души и отдельную для тела, то Христу придется приписать не две, а три. Если же в человеке признавать только одну энергию, то тем более нужно признавать одну энергию во Христе, Который соединен нераздельно. (Вопрос II, 6). Разумеется, в перспективе «максимианства» всё это выглядит иначе: энергии принадлежат природам, причем не имеет значения, возможны или нет разделения внутри этих природ).

Наконец, представляет особую важность вопрос, в котором единственность энергии Христа напрямую связывается с особыми свойствами Его воскресшего тела (вопрос II, 9):

Действует ли тело Христово человеческое действие (энергию), или оно воскресло для божественного действия?—И если тело действует свое собственное действие, то тело, которое мы приемлем [Евхаристия],

действует действие обыкновенного хлеба. Тогда почему вы называете его «животворящим»? Но если оно (тело) действует божественное действие, то существует только одно божественное действие.

Чтобы понять, насколько это рассуждение укоренено в догматике монофелитского оригенизма, вспомним представление Евтихия Константинопольского о Евхаристии (в предыдущей главе раздел 6.1.3).

В этом вопросе имплицитруется не только понимание воскресения как перевоплощения в тело совсем иного качества, но и понимание Евхаристии как тела воскресшего: ведь коль скоро у Христа оказывается два *разных* тела, до и после воскресения, приходится уточнять, которое из них предлагается в Евхаристии.

Материала «Вопросов к максимианам» достаточно, чтобы убедиться в распространенности монофелитского оригенизма среди халкидонитов Сирии в конце VII века или даже в начале VIII в. (рукопись, в которой они сохранились, палеографически датируется VII–VIII вв.). Отсутствие полемики против таких взглядов в литературе «максимиан», а также удивление отцов Шестого Вселенского собора, когда они столкнулись с носителем подобных воззрений в лице сирийца Константина Апамейского, позволяет уверенно локализовать монофелитский оригенизм в Сирии—по крайней мере, для второй половины VII века и начала VIII.

Эти сведения понадобятся нам для понимания не столько эпохи Максима Исповедника, сколько следующей за ней эпохи—византийского иконоборчества.

3.1.2 Главный тезис монофелитства: энергия принадлежит ипостаси

Обе серии вопросов едины в своем главном тезисе против св. Максима: энергия и воля суть характеристики ипостаси, а не природы. Это доказывается в триадологии, христологии и антропологии.

Пример триадологического аргумента:

Вопрос: природа или ипостась возжелала воплотиться и воплотилась?—Если ответ будет «ипостась», но при этом воля исповедуется природной, то получится, что оппонент исповедует три воли (в Троице, что подразумевает разделение Троицы на три природы).

Если же ответ будет «природа», то получится, что либо воплотилась вся Троица, по учению Савеллия, либо в Троице окажутся три природы, по учению Ария (Вопрос I, 6).

Пример христологического аргумента в соединении с триадологическим:

К чему относится имя Иисуса Христа, к ипостаси или к природе?—И если они скажут «к природе», то они или исповедуют три природы в Троице, как Арий, или они утверждают, что вся Троица воплотилась, как Савеллий. Но если они скажут, что оно (имя Иисуса Христа) обозначает ипостась, то, значит, это ипостась волит и действует, а не природа. И ваш собор (Шестой Вселенский) лжет, когда говорит: «каждая из двух природ волит и действует то, что относится к ней» [формулировка происходит из Послания папы Льва Великого патриарху Флавиану, в данном случае цитируется по тексту догматического постановления на XVIII заседании Шестого Вселенского собора], а вы оказываетесь исповедующими, как и лукавое постановление вашего собора, трех, которые волят и действуют» (Вопрос I, 5).

—Опять обвинение в том, что атрибуция воли и действия природе разделяет Троицу на три разных природы.

Пример христологического аргумента «в чистом виде»:

Что обозначает имя Иисус Христос, природу или ипостась?—И если природу, то почему же вы не исповедуете единую природу, как яковиты?—А если ипостась, то именно она, а не природа, волит и действует (Вопрос II, 7).

Христологический аргумент был, пожалуй, самым наглядным—как с точки зрения обыденного сознания, которому трудно было бы ответить, что «волит и действует» не Христос (= ипостась), а каждая из Его двух природ в отдельности, так и с точки зрения традиционного богословского языка, сформировавшегося в эпоху Пятого Вселенского собора.

Триадологический аргумент монофелитов был менее удачным: атрибуция воли и энергии ипостаси приводила к различию в Троице трех разных волей вместо традиционного представления о единой «воле Божией». Становилось, по меньшей мере, очевидно, кто более разделял Святую Троицу—«максимиане», которые признавали волю Божию единой и свойственной при-

роде, но при этом учили о воплощении только одной из трех ипостасей, или сами монофелиты, которые объясняли воплощение только одной из ипостасей самостоятельностью ее воли. За таким различием чувствовалось какое-то более глубокое различие—в понимании божественной сущности.

Антропологический аргумент монофелитов также обнаруживал различие в понимании единства природы, на сей раз, человеческой:

К чему относится энергия, к природе или к ипостаси?—И если к природе, то им надо сказать: а как относительно всех людей—являются ли они все злыми или добрыми, коль скоро они все суть одной природы?—И опять: если к ипостаси, то ты утверждаешь две ипостаси, коль скоро есть две энергии (Вопрос II, 1).

Полемическая литература противников монофелитов, особенно творения св. Максима, подтверждает, со своей стороны, что именно вопрос о принадлежности воли и энергии ипостаси, а не природе оказывался главным пунктом во всех спорах. Это наиболее изученный патрологами аспект полемики, и поэтому мы позволим себе ограничиться минимумом примеров из очень большого числа имеющих.

Вот, из *Диалога с Пирром*, ответ св. Максима на последнее из процитированных нами возражений монофелитов:

Пирр: И что же? Значит, добродетели—природные?

Максим: Да, природные.

Пирр: Но если природные, то почему они не равно пребывают во всех единоприродных (людях)?

Максим: Во всех единоприродных они пребывают равно.

Пирр: Но откуда же среди нас такое неравенство?

Максим: От того, что неравно действуют то, что природно (Ἐκ τοῦ μὴ ἕλιος ἐνεργεῖν τὰ τῆς φύσεως). Потому что если бы мы все равным образом, для чего мы и родились, действовали то, что природно, то тогда во всех обнаружилась бы одна как природа, так и добродетель...

Отсюда видно, что Максимово учение о принадлежности воли и энергии природе сочетается с учением о том, как природное действие проявляется индивидуально в каждой из ипостасей.

Вот еще аналогичное место из диалога св. Максима с монофелитским епископом Феодосием, приехавшим к нему в ссылку в 656 г. с целью найти компромисс в догматике (диалог приводится в *Житии* св. Максима):

[Феодосий:] Сотвори любовь, скажи нам: что значит, что никто не действует как некто по ипостаси, но как нечто по природе, ибо я не понял этих слов, и они смущают меня.

Максим: Никто не действует как некто по ипостаси, но как нечто по природе. Например: Петр и Павел действуют, но не по-петровски и по-павловски, а по-человечески, ибо оба они—люди по естеству своему и по общему логосу природы, а не ипостасно по отдельно-личным качествам. <...> И таким образом, во всякой природе, определяемой многим числом [индивидуумов], мы созерцаем общее, а не единичное (индивидуальное) действие (энергию). Итак, кто говорит об ипостасном действии (энергии), тот самую природу, которая одна, представляет бесконечной по действиям (энергиям) и множеству входящих в нее индивидуумов, а также (мыслит ее) отличающейся от самой себя.

Здесь св. Максим возвращает оппонентам упрек в разделении природы, который мы только что видели в триадологическом аргументе монофелитов. Однако, нельзя сказать, что его учение (которое нам еще предстоит рассмотреть подробно) отличается такой очевидностью, как главный монофелитский силлогизм:

Иисус Христос волит и действует,

Иисус Христос—имя ипостаси, а не природы,
значит, волит и действует ипостась, а не природа.

Как мы уже упоминали, этот силлогизм подтверждался и из Предания, так как «монофелитская» (вербально) терминология была вполне законной и, скорее всего, более привычной, чем терминология Максима. К тому же, как мы увидим, только в процессе споров Максиму пришлось модифицировать свою старую диофелитскую терминологию, которая, как оказалось, не была приспособлена для обсуждения вновь возникших проблем.

Уже из рассмотренного в этом разделе можно увидеть, насколько полемически проигрышной была позиция св. Максима. Но и это еще не все: имелась еще одна важная область, где позиция Максима была еще более проигрышной. Нам необходимо рассмотреть и ее—без чего мы не сможем понять масштабов своеобразной «смены научной парадигмы», на которую решилась

Церковь, принимая учение св. Максима. Мы уже успели назвать это решение «концептуальной революцией» (раздел 2.4) и, прежде чем обратиться подробно к учению св. Максима, постараемся как можно точнее оценить масштаб его «революционности».

3.1.3 Единство сознания Христа как обоснование монофелитства

Когда мы обсуждали в предыдущей главе (раздел 3.3) позицию Церкви в отношении к ереси агноитов, мы отметили, что формулировки, содержавшие выражения типа «единой воли» и «единой энергии» Христа, стали рассматриваться как утверждение единства Его сознания—сознания одновременно человека и Бога,—что, в свою очередь, было необходимым условием исповедания единственности субъекта во Христе. Мы также связали с полемикой против агноитов изменение официальной позиции императора Юстиниана (там же, раздел 3.3.3): прежде этой полемики, в *Послании к Зоилу*, он пользуется «диофелитской» терминологией (заимствованной у св. Кирилла Александрийского и папы Льва Великого, на которого будут опираться в своих формулировках также Максим Исповедник и Шестой Вселенский собор), а в итоге этой полемики, в *Эдикте против агноитов*,—«монофелитской».

Осуждение агноитов стало, по всей вероятности, главным событием, приведшим к «канонизации» монофелитского богословского языка. Естественно, что материалы тогдашней полемики усиленно эксплуатировались монофелитами в VII веке. Вся вообще монофелитская полемика против «максимиан» изобилует обвинениями в том, что «максимиане» приписывают единому Христу две противоборствующие (точнее, способные к противоборству и противоборствующие в некоторых случаях) воли. Иногда мы встречаем эту же аргументацию в более проработанном виде, когда ставится и непосредственно разрабатывается вопрос о единстве сознания Христа. Характерные примеры есть в *Вопросах к максимианистам*:

Вопрос: Если, когда Христос молился в Гефсимании о миновании чаши смерти, молилась человеческая природа, то зачем она молилась, если знала, что это невозможно? Если же она не знала, то по-

лучается, что она еще ниже пророков, которые предрекли смерть Христа. (Вопрос I, 11).

Этот аргумент производит впечатление, если рассматривать его как ответ монофелитов на самый сильный аргумент диофелитов, которые всегда указывали на Гефсиманское борение как на проявление человеческой природы Христа. Согласно процитированному монофелитскому ответу, это нельзя было считать проявлением человеческой природы, поскольку человечеству было точно известно, что избежать смерти для Христа невозможно (тогда как Христос употребил слова «если возможно»: Мф. 26, 39). Поэтому, согласно монофелитам, тут имело место вполне личное поведение Богочеловека, а вовсе не проявление человеческой природы.

А вот аргумент, прямо задействовавший терминологию эпохи борьбы с агноитами. Здесь нам надо будет обратить внимание на два термина: θέλημα [в сир. ܘܘܠܗܘܬܐ], который мы обычно переводим «воля», и γνῶμη [в сир. ܘܘܠܗܘܬܐ], который мы часто будем оставлять без перевода («гноми»), но иногда, как в данном случае, будем переводить как «сознание». В обычном греческом словоупотреблении эти слова были синонимами, отличавшимися оттенками значения: θέλημα подчеркивала активный компонент воли, то, что связывало ее с «действием» (энергией),—отсюда и еще один синоним θέλησις, означающий собственно акт воления; γνῶμη—это, скорее, расположение сознания, соответствующее тому или иному волевому акту. Разумеется, в ходе догматических споров все эти слова стали превращаться в термины, а их значение становилось всё более ограниченным и резко очерченным.

«Имеет ли человеческая воля (ܘܘܠܗܘܬܐ = θέλημα), которую вы исповедуете (во Христе), сознание (ܘܘܠܗܘܬܐ = γνῶμη) и мысли? Да или нет?—И если они скажут «да», то (им следует ответить:) вы разделяете Сына Божия, и вы исповедуете (в Нем) два сознания [«гноми» человека и «гноми» Сына Божия], и вы исповедуете гномическую волю, а не природную (ܘܘܠܗܘܬܐ ܘܘܠܗܘܬܐ ܘܘܠܗܘܬܐ = θέλημα γνῶμικὸν ἀλλ' οὐ φυσικόν), и вы оказываетесь в противоречии с вашими учителями и с главой вашего раскола, я говорю о Максиме, вашем начальнике, и с вашим собором суеты [Пс. 25, 4, в принятом у нас славянском переводе «сонм суетных»; любимое выражение средневековых полемистов относительно соборов оппонентов],

которые определили и утвердили во Христе воли природные, а не гномические. <...> А если же они скажут, что человеческая воля, которую они исповедуют, не имеет сознания и мысли, то она есть нечто звероподобное, и они исповедуют Его быти подобным скоту, что опять оказывается единомысленным с Аполлинарием». (Вопрос I, 4).

Действительно, Шестой Вселенский собор, вслед за Максимом, отрицал применимость ко Христу понятия «гномической воли». Точнее, на соборе это понятие просто не звучало, а говорилось лишь о наличии во Христе двух природных волей. Наличие у Христа гномической воли отрицал св. Максим—но он пришел к этому отрицанию, как мы увидим, только в ходе антимонофелитской полемики, а в более ранних произведениях и сам использовал понятие единой гномической воли применительно ко Христу.

Максим отказался от этого понятия вследствие давления аргументации монофелитов: наличие двух «гноми» («сознаний»), человеческой и божественной, не согласовывалось бы с единством сознания Христа—в этом монофелиты были согласны с Максимом. Но наличие одной «гноми» во Христе, только божественной (как это было в «старой», дополемической, терминологии Максима) ставило вопрос о применимости к Сыну Божию категорий человеческого сознания. В богословии VI века, даже в полемике против агноитов, этот вопрос так детально не рассматривался: он был просто «прикрыт», не вдаваясь в подробности, «монофелитской» терминологией. Теперь, в полемике против монофелитов, Максиму придется вносить ясность в никем прежде не изученную область догматики, а значит, неизбежно вводить новые философские понятия, что всегда затрудняет ведение полемики. Традиционные формулировки вновь оказывались на стороне монофелитов.

Вот еще один монофелитский аргумент на ту же тему, который прямо бьет по категориальному аппарату, которым одинаково пользовались до начала полемики монофелиты и диофелиты, а также сам св. Максим, и от которого Максим в процессе споров решил отказаться:

«Утверждаете ли вы, что во Христе есть одно сознание (гноми) или два?—И если одно [именно таков ожидаемый ответ на этот вопрос], то их надо спросить: Эти две воли (которые вы исповедуете) приво-

дятся в движение одним этим сознанием? И если они скажут «да», то как могут две воли приводиться в движение одним сознанием? Но если они скажут «нет», то это абсурдно» (Вопрос I, 13).

Действительно, одно сознание не может управлять двумя волями сразу, а точнее, к Сыну Божию просто неприменимо—если говорить в собственном смысле слова, а не метафорически—понятие «сознания» («гноми»). Это и заставит св. Максима пересмотреть привычную для него терминологию и сам категориальный аппарат, связанный с понятиями воли и действия.

Из полемических творений св. Максима мы убеждаемся, что ему приходилось отвечать на подобные аргументы, следующие из результатов давней полемики против агноитов. В 642 г. или чуть позже он обращается к близкому помощнику патриарха Павла, диакону и ритору Феодору Византийскому, с ответом на два его вопроса («апории»; это ОТР 19 (216–228)). Надо сказать, что Феодор Византийский не только не вошел в историю в качестве воинствующего монофелита, но и почитался в диофелитском монашестве. Ему принадлежит одно из поучений о монашеской жизни, сохранившееся под его именем и на греческом языке, то есть в среде «максимиан»*. Тон ответа Максима далек от конфронтационного.

Вторая «апория» Феодора связана с отсутствием, по его мнению, выражения «природная энергия» в творениях святых отцов. Несмотря на то, что Максим находит, что на это возразить (подобные выражения у святых отцов все-таки имелись), вопрос Феодора показателен: если один из самых богословски образованных людей той эпохи считал, что отнесение воли к природе есть богословское новшество, значит, преобладавшая еще до начала споров богословская традиция таких выражений не употребляла.

Первая «апория» Феодора прямо отсылает к примеру осужденной ереси агноитов. На первый взгляд, его аргумент наивен и легко опровергается Максимом: ссылаясь на «отцов», из которых по имени названы только Афанасий (*Беседы против ариан*) и Григорий Богослов (*Беседа богословская, о Сыне первая*), Феодор утверждает как нечто общеизвестное, будто воля (θέλημα) и не-

* ВHG 1445 пб. О бытовании этого текста: В. М. Лурье, Из истории чинопоследований псалмопения... [часть 2] // *Византийский временник* 58 (83) (1999) 76–83, особ. 77.

ведение (ἄγνοια) во Христе определяются одним и тем же понятием (κατ' αὐτὸν τῷ θελήματι λόγον καὶ τὴν ἄγνοϊαν κατηγορίσαν οἱ Πατέρες), и что отцы даже присоединили неведение к воле, сохранив для воли то же определение (логос). Проще говоря, отцы, согласно Феодору, определили неведение как свойство или состояние воли. Поэтому, приписывая Христу человеческую волю, мы приписываем Ему неведение и повторяем уже осужденную ересь агноитов.

Максим довольно легко опровергает эту «апорию», начав с того, что у отцов—в частности, у Афанасия и (особенно) Григория Богослова—ничего подобного не говорится. (И действительно: не только в указанных, но и ни в одном из известных сегодня произведений этих святых не содержится определения неведения через волю или наоборот, хотя в указанных Феодором местах и говорится о неведении Христа по человечеству). Вместо этого Максим цитирует Григория Богослова из *Беседы о Сыне второй*, в частности, такие слова: «... (Христос) ведает, яко Бог, а “не ведать” говорится о Нем как о человеке». Казалось бы, всё очевидно.

Нам, однако, следует задуматься, почему Феодору это вовсе не было очевидно.

Сам вопрос, заданный Феодором, свидетельствует о том, что существовала традиция соответствующего *истолкования* отцов, в частности, Афанасия и Григория Богослова, в которой неведение человека—в случае Христа, разумеется, ведение—сопоставляется воле. Если мы вспомним, насколько официальным был тот догматический документ, в котором эта позиция была выражена в качестве общецерковной, то легко поймем Феодора—для которого казалось само собой разумеющимся толкование Афанасия и Григория сквозь светофильтр этой традиции. Речь идет об *Эдикте против агноитов* императора Юстиниана (см. в предыдущей главе раздел 3.3.3). Прочитируем его еще раз:

«Святая душа Логоса обладала всем ведением того Логоса, душою которого она была, потому что во Христе пребывает вся воля (صلى = θελημα) божества».

Здесь присутствует однозначное сопоставление воли и ведения Логоса, которое имплицировано и в вопросе Феодора. И не зря Феодор, видя, что Максим допускает человеческую волю без неведения, вспоминает о ереси агноитов.

Теперь выясняется, что Максим зашел настолько далеко, что решился на разрушение концептуального аппарата, созданного на столетие раньше для защиты от определенной ереси. Следовательно, он должен был строить новый концептуальный аппарат так, чтобы защитить православное учение сразу с двух сторон: от новой ереси монофелитства и от старой ереси агноитства, подозрение в которой неминуемо на себя навлек. Надо сказать, что отцы Шестого Вселенского собора понимали это не менее отчетливо. В списке ересей, которые они анафематствуют, агноитство постоянно упоминается на втором по «почетности» месте, почти симметрично монофелитству и с большим отрывом от остального списка ересей. Никакими церковно-историческими обстоятельствами, то есть следами агноитов в реальной жизни, объяснить это невозможно. В догматической полемике VII века ересь агноитов присутствовала как идея—лишенная персонифицированных носителей, но от этого не менее опасная.

Если предыдущая христологическая полемика шла между полюсами монофизитства и севирианства, то в VII веке такими полюсами стали монофелитство и агноитство.

3.2 Проблема делимости делимого: споры о человеческой природе

Рассмотренная только что преемственность между догматикой монофелитства и официальным ученым богословствованием VI века являлась необходимым, но не достаточным условием для принятия монофелитства как новой официальной церковной доктрины. Из богословских традиций предыдущего столетия можно было заимствовать сколько угодно подходящих формулировок, но эти формулировки, в силу своей не очень большой определенности, могли быть поставлены в соответствие с различными учениями, признававшими во Христе «единую волю» и «единую энергию». Недаром среди самих монофелитов обнаруживались довольно разные трактовки понятий энергии и воли.

Но монофелитская доктрина потому и вызывала такое неприятие Максима и его единоверцев, что, помимо формулировок, имела вполне определенное содержание, и именно такое, при ко-

тором вывод о том, что энергия и воля принадлежат ипостаси, становится единственно возможным.

Несмотря на значительные терминологические различия в области понятий, которыми монофелиты, с одной стороны, и Максим Исповедник, с другой, определяли деятельность и сознание индивида, не приходится сомневаться в том, что они друг друга понимали. Когда Максим объяснял, почему св. Анастасий Синаит, патриарх Антиохийский говорил об «одной энергии» во Христе, то он сделал точный перевод с языка «моноэнергетического» на свою собственную, диофелитскую терминологию (ОТР 20 (229–233), см. ниже, раздел 4.2.2; о св. Анастасии см. предыдущую главу, раздел 3.3.3). Максим писал об этом до 640 г., когда споры еще не успели выйти из «мирной» фазы, и это лишний раз доказывает, что начавшаяся вскоре «горячая» фаза конфликта не была вызвана терминологическими трудностями: непримиримая позиция Максима была обусловлена той глубиной догматических расхождений, которую он увидел.

Глубина эта касалась не столько понятия воли или энергии— у монофелитов слишком аморфных, чтобы вызывать глубокие разногласия,— сколько самого понятия ипостаси (а уже вследствие этого— и другого понимания сущности). Именно тогда, когда мы смотрим на монофелитство со стороны трактовки в нем понятий сущность и ипостась, оно перестает казаться учением аморфным и легко допускающим разные компромиссы. С этой стороны монофелитство нам отчасти известно через полемические труды св. Максима. Кроме того, известен богословский трактат, где соответствующая позиция была сформулирована, еще в VI веке, впервые: одно позднее произведение Леонтия Византийского, где он существенно откорректировал некоторые свои взгляды, выраженные в более ранних и известных произведениях.

Нам представляется, что в данном случае перед нами— еще один период истории византийского богословия, когда новые идеи в философии светской (и даже все еще языческой) смогли настолько сильно повлиять на христианство, что стали причиной догматических конфликтов в нем. До сих пор классическим и самым известным примером такого влияния была эпоха влияния неоплатонизма в традиции, близкой к Плотину (III в., Ориген как главный результат этого влияния), а также эпоха

влияния Прокла (V в., противостояние *Книги Иерофея* и *Corpus Areopagiticum*). VI век—это еще один период такого влияния, на сей раз, неоплатонизма, уже получившего прививку аристотелизма, а именно, философской школы Аммония Александрийского. В предыдущей главе мы много говорили о ее не просто воспитаннике, но и видном деятеле—Иоанне Филопоне, который оказался едва ли не самым выдающимся деятелем и на поприще «ученого богословия» той эпохи. С ним—с его влиянием или с необходимостью противостоять его влиянию—и связаны основные успехи философской школы Аммония в продвижении своих идей на рынок христианской догматической полемики.

Помимо тех процессов, о которых мы говорили в предыдущей главе, в течение VI века развивались и другие, не менее важные для истории философии процессы, которые стали приносить плоды на почве христианского богословия только в VII веке. Нам следовало бы сказать о них еще в предыдущей главе, если бы мы описывали историю античной философии, которая продолжалась и в Византии до самого ее падения в 1453 г. и имела статус либо светской науки, либо религиозного вольномыслия. Но мы излагаем историю философии христианской, то есть такой, которая была задействована в изложении христианской догматики—далеко не всегда православной, но всегда далекой от какого бы то ни было религиозного вольномыслия. Поэтому мы вспоминаем о тех или иных философских идеях не раньше, чем они станут факторами, влияющими на богословскую полемику.

Светская философия начинает влиять на ученое богословие только тогда, когда в последнем возникает некоторая слабость, своего рода ослабление иммунитета против внешних идеологических влияний. В VI веке так и произошло: именно споры вокруг «единой природы Бога Слова воплощенной»—выражения, в каком-то смысле принятого у всех монофизитов и халкидонитов,—поставили очень остро сразу два вопроса:

1. Почему воплотилась только одна ипостась Троицы, а не все три, коль скоро все три ипостаси едины?—Это был самый главный и самый острый вопрос, в чем мы уже успели убедиться из исторических фактов.

2. Почему Христос воплотился не во всех людей сразу, если Он по плоти «единосущен нам»?—Изначальная очевидность делимости тварной человеческой природы делала этот вопрос не та-

ким острым, а потому споры, им вызванные, разгорелись позднее, со «сдвигом по фазе» на целое столетие. Однако, интеллектуальная подготовка разных позиций для будущих споров началась уже в VI веке. Мы будем рассматривать ее в рамках этой, а не предыдущей главы, потому что, как можно тут выразиться, соответствующие концепции VI века принадлежали не столько настоящему, сколько будущему—и именно VII веку.

3.2.1 Концепция «частной природы» как особый вид философского реализма

Напомним, что одним из базовых определений понятия ипостась было следующее выражение Василия Великого:

И сущность, и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и таким-то человеком.

Послание 236 (228), к Амфилохию Иконийскому

Оно, как мы помним, понятия ипостась не исчерпывало, но и без него понятия ипостаси быть не может. Это определение было сформулировано на языке *Категорий* Аристотеля и в контексте философских толкований Аристотеля, принятых в IV веке, означало то, что означало: «ипостась» вполне можно было отождествить с «таким-то человеком».

То же самое определение, прочитанное в контексте толкований Филопона, переставало работать, или, точнее, переставало быть точным определением: в этой философской школе возникло не просто словесное, но и смысловое различие между «таким-то человеком» и «человеком Петром (Павлом и т. д.)»: только Петр или Павел могут быть названы «ипостась», а «некий человек» (τις ἄνθρωπος)—это не ипостась, а сущность, но только «частная» (μερικῆ οὐσία).

Частная сущность—это ипостась без ипостасных особенностей, некая отдельность человеческого индивидуума, которая одинаково присутствует и в Петре, и в Павле.

Термин «частная сущность» появляется уже у Порфирия (особенно в его *Толкованиях на «Категории» (Аристотеля) в вопросах и ответах*), но лишь в качестве синонима для термина Аристотеля «первая сущность».

Порфирию принадлежит сама идея такой перегруппировки Аристотелевых категорий, при которой приходится рассматривать по отдельности индивидуальность индивидуума (частную сущность) и его индивидуализирующие признаки (в терминологии Порфирия—акциденции, *συμβεβηκότα*, здесь в смысле «неотчуждаемых акциденций», то есть ипостасных идиом). Насколько сейчас известно, вопрос об онтологическом статусе частных сущностей у Порфирия не ставился, частные сущности оставались для него понятием чисто умозрительным.

От Порфирия соответствующую терминологию унаследовал Аммоний Александрийский—основатель Александрийской школы неоплатонистического толкования Аристотеля, у которого были христианские ученики, в том числе Иоанн Филопон*.

Из всей школы Аммония наибольшее внимание историков философии до сих пор привлекал ее самый периферийный представитель (впрочем, не исключено, что он учился у самого Аммония), писавший на латыни,—Боэций (ок. 480–524/525), который в контексте VI века никоим образом не был замечен своим грекоязычным коллегам в качестве философа и богослова. Однако столетия спустя он оказался одним из отцов схоластики, постоянно цитируемым схоластами. Получилось так, что особый подход к проблеме универсалий среди некоторых последователей Аммония был впервые реконструирован на примере Боэция, его *Второго комментария на «Исагогу» Порфирия* (написано до 510 г.). Несмотря на некоторую фрагментарность авторского изложения, исследователю схоластической традиции вообще и ее ранних этапов в частности Полу В. Спэйду в 1996 г. удалось реконструировать позицию Боэция в отношении универсалий, которую ранее ошибочно сводили к номинализму**. В действительности Боэций рассматривает принадлежность индивидуумов к

* В отличие от предварительного варианта этой главы, опубликованного в виде отдельной статьи (ЛУРЬЕ, Богословский синтез VII в.: св. Максим Исповедник и его эпоха), я отказываюсь здесь от попытки хотя бы эскизно представить взгляды Аммония на проблему универсалий. Слабая попытка это сделать, предпринятая в указанной статье, оказалась неудачной, что показала критика моих тезисов об Аммонии со стороны С. Месяц, за что я выражаю ей свою глубокую признательность.

** См. сетевую публикацию его соответствующей работы: P. V. SPADE, Boetius against Universals: The Argument in the *Second Commentary on Porphyry*, <http://www.pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf>

одному и тому же роду как «нечто сходное» (*quiddam simile*), чье бытие в индивидуумах и является реальностью бытия их общего рода. Если реконструкция Спэйда верна, то это *quiddam simile* у Боэция оказывается как раз тем, чем у Аммония являются «частные природы»: индивидуальной «человечностью» Петра, индивидуальной «человечностью» Павла и так далее, которые в совокупности образуют реальность «человечества» как вида, то есть общей сущности.

Не будем, однако, забывать, что интерес к светской философии для нас всегда прикладной, и постараемся поскорее перейти к теме использования новой философии в догматических спорах.

3.2.2 *«Частные сущности» в христологии: обзор основных последствий*

Из предыдущей главы мы должны были запомнить, что в середине VI века уверенность халкидонитов в том, что человечество Христа следует рассматривать как общую сущность, была поколеблена. Мы видели даже целую халкидонитскую христологию Евтихия, патриарха Константинопольского, где утверждение во Христе частной, а не общей человеческой природы было важнейшей составляющей, заставившей его вступить в конфликт с императором Юстинианом. Еще важнее вспомнить, что, хотя учение патриарха Евтихия было осуждено, главное внимание привлекли оригенистские аспекты его христологии, тогда как представление о частных природах во Христе оставалось в тени. Среди важнейших богословских итогов VI века мы назвали неопределенность, возникшую в вопросе о человеческой природе Христа: общая она или частная (предыдущая глава, раздел 8.3). Спор, который начался по этому поводу между патриархом Евтихием и императором Юстинианом, так и не успел получить разрешения.

Сейчас нашей задачей будет проследить по источникам становление учения о частной сущности (природе) во Христе в рамках халкидонитского богословия. Чтобы облегчить этот процесс, позволим себе заранее набросать главные повороты этого сюжета из «истории идей».

Учение о частных сущностях предполагает реальность, а не только умозрительность, именно этих сущностей, а не общих при-

род. (В контексте халкидонитского богословия мы можем безразлично употреблять термины «сущность» и «природа»).

Уже одним этим исключается (для приверженцев учения о частных сущностях) возможность трактовать человечество Христа как общую природу; приходится признавать, что это природа частная.

Понятия энергии и воли могут относиться только к реальному, такому, что существует и вне нашего интеллекта. В этом контексте не имеет смысла понятие «природной энергии (воли)», которое не относилось бы к частной природе, ограниченной индивидуумом, то есть ипостасью.

Поэтому энергия и воля возможны только ипостасные.

Вполне может быть, что все эти идеи разделял уже патриарх Евтихий. В дошедших до нас его сочинениях нет ничего, что могло бы противоречить этому, и, напротив, обнаруживается ряд элементов этой логической схемы. Однако отрывочность наших сведений о Евтихии не позволяет сделать более определенных выводов. К счастью, у нас есть другие источники, документирующие развитие подобных идей.

3.2.3 *Леонтий Византийский против Иоанна Филопона*

Вероятно, первую серьезную попытку рассмотреть допустимость понятия «частная природа» в халкидонитском богословии мы находим у Леонтия Византийского в трактате *Разрешение (Επίλυσις) силлогизмов, выдвинутых Севиrom* (ниже мы будем называть его сокращенно: *Эпíλυσις*; издан в PG 86/2). В тексте трактата указывается, что он написан в продолжение и пояснение к основному труду Леонтия—*Против несториан и евтихиан*. «Силлогизмы Севира», которые тут опровергаются, принадлежат, разумеется, не Севиру лично, а его партии—севирианам. Трактат важен тем, что содержит не просто пояснения, а существенное развитие мыслей, высказывавшихся автором ранее, и это касается именно вопроса о частной природе.

Трактат построен в форме диалога между Православным и Акефалом (то есть монофизитом). Диалог, как обычно в этом литературном жанре, скорее всего, фиктивный, а вот аргументы Акефала очень близки тем, которые выдвинул Иоанн Филопон в своем *Арбитре* (552 г.; см. предыдущую главу, раздел 5.2), осо-

бенно в гл. 7. В этой главе Филопон, опираясь на понятие частной природы, доказывает, что халкидониты должны признать тождество между «единой ипостасью», которую они исповедуют во Христе, и «единой природой», которую исповедуют во Христе монофизиты.

Надо сказать, что седьмая глава *Арбитра* пользовалась у халкидонитов наибольшей «популярностью», особенно в VII веке, благодаря чему мы можем читать ее не только в переводе на сирийский, но и по-гречески (еще лучше параллельно, т. к. местами текст искажается то в греческих фрагментах, то в переводе). Она почти целиком вошла в уже не раз упоминавшуюся компиляцию *Doctrina Patrum de Incarnatione Dei Verbi* (ок. 700 г.), где ее текст перемежается интересными полемическими глоссами халкидонитского составителя сборника, а оттуда—в произведение Иоанна Дамаскина (VIII в.) *О ересьях вкратце* (ересь 83), где являлась не частью авторского текста, а была внесена неизвестным редактором, к сожалению, без православных возражений Филопону. Это очень примечательный факт, поскольку он доказывает особую актуальность именно этой, построенной на понятии частной природы, Филопоновской аргументации для полемики между халкидонитами и монофизитами в течение всего VII века.

Еще в *Против несториан и евтихиан* понятие частной природы Леонтием недвусмысленно отвергалось:

Не необходимо ли одной природе быть одной численно—и в особенности потому, что иначе было бы множество (природ), ровно столько, сколько имеется численно ипостасей, которые составляют (данную природу) (PG 86/1, 1292 C).

Такова была, можно сказать, первая реакция халкидонитов на появление «частных природ» на горизонте догматической полемики. Действовало убеждение, что человечество Христа является общей природой, и не было никакой нужды соглашаться с нововводимым у Филопона философским понятием природы частной. Поэтому в данном случае Леонтий просто отказывается признать возможность частных природ.

Это столкновение, а точнее, новый аргумент севириан выявляется у Филопона в *Арбитра*: если бы человечество Христа не было частным, говорит Филопон, Сын Божий воплотился бы во

всех людей сразу—что абсурдно. В *Эпилисисе* такая возможность даже не обсуждается: Православный сразу же соглашается, что Христос восприял «некую (отдельную) природу»—*τὴν τὴν φύσιν* (1917 АВ). Это и является отправной точкой диалога, который весь посвящен тому, как, признавая частную природу человечества во Христе, не допустить отождествления «единой ипостаси» с «единой природой».

До введения понятия «частной природы», скажем, еще во время полемики между Севиром Антиохийским и Иоанном Грамматиком Кесарийским (предыдущая глава, раздел 2.2), обе стороны исходили из реального существования вторых сущностей и делимости тварных сущностей. Поэтому, говоря о частной природе, Севир, как до него Порфирий, говорил об интуитивно очевидных вещах. Трудности возникали лишь с «делимостью» неделимой божественной природы: этим и были вызваны нескончаемые споры о триадологии, связанные с необходимостью объяснить, почему лишь одна ипостась Троицы воплотилась, не нарушив единосущия трех лиц.

Теперь, у Филопона, появляется новая трактовка понятий общей и частной природ, а вместе с ней—возможность понимать реальное бытие общей природы как реальное бытие совокупности частных природ.

Филопон сделал шаг к тому, что в латинской схоластике будет названо номинализмом, предложив даже бытие частных природ считать реальным лишь постольку, поскольку оно в ипостасях (т. е. реальны не сами частные природы, а ипостаси); отсюда его известный вывод о «тритеизме»—отказ говорить об одной «божественности» или одной «природе» в Троице. Евтихий Константинопольский принял онтологическую концепцию Филопона, отказавшись принять его тритеизм только потому, что, как он заявил, «в Боге нет различия между Богом и неким (отдельным) Богом», то есть между частной и общей природой. Мы не знаем, на основании чего был сделан Евтихием этот вывод (скорее всего, из представления о неделимости божественной природы на «частные», то есть на части), во всяком случае, он никак не влиял на согласие Евтихия с Филопоном в области природы тварной вообще и человеческой в частности.

Такая позиция Евтихия кое-что объясняет в уверенности Филопона, который пишет в *Арбитре* (гл. 7, а также 4, которая

тоже частично сохранилась по-гречески) о частной природе человечества во Христе как о чем-то самоочевидном—как о вопросе, который нужно для собеседников прояснить, чтобы потом иметь возможность построить на нем свою аргументацию, но не как о вопросе, на который ожидаются возражения. Пример Евтихия—главного епископа империи и предводителя православных епископов на Пятом Вселенском соборе—уже сам по себе служит достаточным доказательством успеха такого подхода со стороны Филопона. Сознал это Филопон или нет, но его предложение считать обе природы, человеческую и божественную, соединившиеся во Христе, природами частными, представляло собой двойную ловушку. Даже избегнув первой западни (предложения считать частной природой воплотившуюся природу Логоса; это вело к тритеизму, разделению Троицы, что и отметил в своем примечании составитель *Doctrina Patrum*), было трудно избежать второй западни—предложения считать человечество Христа тоже частной природой. Надо, к тому же, напомнить, что прямых тритеистских выводов *Арбитра* не содержал, и тритеизм этого произведения (и, вероятно, вообще мысли Филопона в ближайшие к Пятому Вселенскому собору годы)—неявный, такой, который можно было бы найти и у самого Севира.

Избежать подобной ловушки мог только тот, кто ответил бы Филопону на уровне философских оснований его позиции. Видимо, Леонтий Византийский и был первым из тех, кто попытался это сделать.

Если с Филопоном не соглашаться, то требовалось объяснить две вещи:

- 1) почему нельзя считать, что Христос воплотился сразу во всех людей, и
- 2) почему «единая ипостась» Халкидонского ороса—это не «единая природа» монофизитов.

В ответе на первый вопрос Леонтий согласился с Филопоном, и уже после такого согласия стал искать оригинальный ответ на второй вопрос. То, к чему он придет, как раз и послужит догматическим основанием для нового компромисса с монофизитами—монофелитской унии. По сути дела, позиция Леонтия была компромиссной по отношению к Филопону.

Леонтий возразил на имплицитный «номинализм» *Арбитра* (если Леонтий знал эксплицитно «номиналистские» толкования

Филопона на *Категории* и на трактат *О душе* Аристотеля—а это очень вероятно,—он мог еще лучше видеть неявный «номинализм» *Арбитра*), но принял представление о реальности частных природ, хотя интерпретировал его на свой лад.

Как мы видели, для Филопона общее, поскольку оно не есть мысленное, есть ничто (*Комментарий на «О душе»*). Посмотрим теперь, к какому решению пришел Леонтий.

3.2.3.1 Аргументация Акефала (Иоанна Филопона)

Получив от Православного признание во Христе частной природы, Акефал немедленно спрашивает его: чем она отличается от ипостаси?—Сказать «ничем»—значило бы признать во Христе наличие человеческой, то есть второй после Логоса, ипостаси, то есть впасть в несторианство.

Полемический замысел Акефала здесь такой: показать, что термин «ипостась» в данном контексте служит у Православного лишь не очень корректной заменой монофизитского термина «природа», а по сути обе стороны учат об одном и том же. Православный вследствие своей терминологической некорректности должен был быть загнан в ловушку (несторианство), чтобы потом освободиться оттуда с помощью Акефала—и, разумеется, на его условиях.

После длительных терминологических препирательств Акефал формулирует свой главный тезис, опираясь на ту формулировку Севира, которую примет и Пятый Вселенский собор (о различии двух природ во Христе «только в созерцании»):

Мы [севириане] тоже только в умозрении (ἐν ἐπινοίᾳ) созерцаем природы: ведь когда они соединены, то мы утверждаем, что обе они суть и называются единая природа, и притом сложная. В том смысле, в каком вы [халкидониты], воспринимая в умозрении ипостаси и их соединяя, слагаете их в одну ипостась,—в том же смысле и природы, о которых (говорим) мы, сложенные в одну природу, при (своем) слиянии и от разделения уклоняются, и соединение обнаруживают. А если мы из-за сложной природы будем обвинять в слиянии, то и вы не избегнете такого же обвинения из-за не простой ипостаси [т. к. у монофизитов—«сложная природа», а у халкидонитов—«сложная ипостась»]. Поэтому тех же доводов, которыми вы, сводя ипостась с ипостасью, доказываете их неизменность [ἀτρέπτους, церк.-слав. «непреложными»]; термин употреблен здесь в том же смысле, что и в

Халкидонском оросе], нам достаточно, чтобы, при сложении природы с природой, сохранить их неизменными, когда они соединены таким сложением. (1929D–1932A)

Отвергнуть такое рассуждение можно только одним способом: отвергая, что халкидониты признают во Христе соединение ипостасей. Коль скоро было уже признано, что произошло соединение природ, где, как минимум, одна природа, человеческая, была частной природой, нужно объяснить, чем же она отличалась от ипостаси.

Акефал и его исторический протип Филопон готовы признать, что не имеет значения, как именно представлять себе те умозрительные «слагаемые», из которых «сложилась» сложная природа Христа,—как частные природы или как ипостаси. Ипостась отличается от частной природы лишь наличием ипостасных особенностей, но ипостасные особенности человека Иисуса, как признавали обе стороны, во Христе наличествуют, хотя и усвоенные прямо ипостасью Логоса. Логос, сохраняя свое ипостасное отличие от Отца и Сына, приобретает еще и такие ипостасные отличия, которыми отличается человек среди прочих людей,—оставаясь, однако, Логосом. Человеческая природа Христа «до соединения»—это понятие умозрительное и в реальности никогда не существовавшее, а тогда нет различия между тем, чтобы рассматривать ее как частную природу безипостасную, которая лишь в соединении приобретет личные черты человека Иисуса, или же ту же самую частную природу, как бы «заранее» соединенную с ипостасными особенностями Христа по человечеству.

Реальным бытием, с точки зрения Акефала (и Филопона), обладала лишь ипостась Христа, которая есть ипостась Логоса, с ее новой частной природой, природой «сложной», то есть сохраняющей в себе «различие» (διαφορά) божественной и человеческой природ. Для севириан это стало общей позицией, и личный «номинализм» Филопона не мог на нее влиять. Ведь независимо от того, признается или нет реальное бытие общих природ в частных природах, применительно ко Христу Его частное человечество вне «единой природы Бога Слова воплощенной» все равно не существует. В *Арбитре* (гл. 7) Филопон специально отмечает, что «наши», то есть монофизитские, авторы, как и Кирилл Александрийский, зачастую употребляли безразлично термины

«природа» (в значении «частная природа») и «ипостась», так как во многих контекстах на смысл рассуждений это не влияло.

Итак, признавая, что халкидониты должны рассматривать соединение природ во Христе как соединение ипостасей, Леонтий должен прийти к согласию с севирианами: провести различие между терминами «сложная ипостась» и «сложная природа» оказывается невозможным. В обмен на уступку в понимании существа дела монофизиты соглашаются уступить халкидонитам их излюбленный термин «единая ипостась».

Но все же халкидониты настаивают на таком различии—будто в их формуле «две природы и одна ипостась» термины «ипостась» и «природа» означают разное.

Здесь мы сделаем важное замечание: Леонтий не дает слишком много и вообще сколько-нибудь много говорить своему Акефалу, а предпочитает подавлять его слабые реплики длинными монологами своего alter ego, Православного. Монологи эти приобретают вид пространных ответов на вопросы, которые никто не задавал, и современным исследователям, естественно, трудно проследить мысль автора. Но полезно дополнять отрывочные реплики Акефала строгими рассуждениями Филопоновского *Арбитра* (особенно в гл. 7), и тогда извивы аргументации Леонтия перестанут казаться такими причудливыми. Сейчас мы как раз подошли к точке, где придется перейти от понарошечного и нестрашного Акефала к реальному и весьма угрожающему Филопону.

Филопон предвидит, что халкидониты не захотят признать тождество своей «ипостаси» с «природой» монофизитов. Но коль скоро халкидонитами уже признано, что человечество Христа может быть только частной природой, им придется признать какую-то частную человеческую природу Христа, отличную от Его ипостаси. Что же это может быть за природа?—Ответа, согласно Филопону, может быть только два:

—или эта природа безипостасная,—но тогда ее существование невозможно (все стороны спора одинаково признавали невозможность существования безипостасных природ),

—или же эта природа существовала в какой-то ипостаси, и тогда неверно утверждение халкидонитов, будто они отрицают предсуществование Христа по человечеству (см. подробнее предыдущую главу, раздел 3.2), а сами халкидониты, рассматривая

богочеловек как соединение божества с человеком Иисусом, ничем не отличаются от несториан,—что как раз и было обычным монофизитским обвинением в адрес халкидонитов.

3.2.3.2 Аргументация Леонтия Византийского

Леонтию предстояло найти такой выход из положения, при котором человечество Христа признавалось бы частной природой, но из этого допущения не следовало бы ни несторианство, ни монофизитство. Повторим, что положение было изначально ложным, и он сам себя в него поставил, согласившись с Филопоном считать человечество Христа частной природой.

Он подхватывает термин Акефала «в умозрении (*ἐν ἐπινοίᾳ*)», о котором, казалось бы, между сторонами не может быть спора, и начинает спорить именно против него (col. 1932–1933).

В каком смысле можно употребить термин «в умозрении»?—вопрошает Православный и сам себе отвечает: только в одном из двух смыслов. Во-первых, умозрением мы называем то, что когда-либо видели, а теперь вспоминаем. Во-вторых, мы называем умозрением и то, чего не бывает, но мы можем это придумать,—например, всякие мифологические существа. В каком из этих двух смыслов понимают монофизиты свои две природы, которые они различают в «умозрении» внутри «единой природы» Христа?—Если в первом смысле, то Христос окажется «сочленением внешних образов», представляющихся нашему уму (*θεωρημάτων ἁθροίσμα*), а вовсе не соединением природ. Если же во втором смысле, то еще хуже: даже не внешних образов, которые хотя бы имеют соответствия в реальности, а «ложных и пустых созданий воображения», почитание которых ничем не отличается от идолослужения. Поэтому нельзя говорить о сохранении во Христе двух природ «в умозрении»—ведь фактически это означает отрицание реальности обеих природ.

Святые отцы, продолжает Православный, употребили термин «в умозрении» (разумеется, в первом смысле, то есть когда речь идет об отображении в нашем уме чего-либо способного существовать в действительности) применительно не к природам, а к их разделению (*διαίρεσις*).

В этом пункте Леонтий совершает существенную подмену понятий. Действительно, отцы Пятого Вселенского собора именно

в таком смысле сказали о различии божества и человечества во Христе. Однако Леонтий использует это определение для квалификации не различия во Христе двух общих природ друг от друга, а различия одной частной природы от других частных природ, хотя бы и принадлежащих к одной и той же общей природе.

В философской системе Филопона, где общая природа (вторая сущность) перестает обладать реальным существованием, собственно, реальность отличия одной частной природы от другой оказывается одинаково умозрительной—идет ли речь о различии частных природ внутри одного вида или о различии межвидовом и межродовом. Теперь это положение Филопоновского «номинализма» имплицитно у Леонтия.

Поэтому, утверждает Леонтий, различие между частными природами существует в умозрении, тогда как сами эти природы существуют в действительности—*év éverveicé* *. Различие между частными природами переходит из умозрительного в действительное лишь тогда, когда природы становятся ипостасями—приобретают отличительные особенности ипостасей. Поэтому, если бы мы утверждали во Христе две ипостаси, развивает свою мысль Православный, то мы бы, действительно, вносили разделение в единство Христа. Но, утверждая во Христе только одну ипостась, мы исповедуем Его действительное единство, а утверждая в Нем две частных природы, мы этого действительного единства нарушить не можем.

И теперь, наконец, Леонтий отвечает на главный аргумент Филопона (Акефалом так и не высказанный, из чего особенно заметно, что весь этот трактат Леонтия—ответ не выдуманному им самим Акефалу, а вполне реальному Филопону): как быть с проблемой предсуществования Христа по человечеству, коль скоро, отказываясь признавать тождество между частной природой человечества Христа и ипостасью, халкидониты обязаны призна-

* Это, по моему мнению, и есть главное положение всей новой философско-богословской системы Леонтия Византийского, которую он впервые сформулировал в *Эпилисисе*. Прежние исследователи не придавали этому тезису Леонтия должного значения, а также не усматривали в термине *διαφορά* / *διαίρεσις* маркера наиболее острых для христологии VI века богословских тем. У Леонтия Иерусалимского подобного тезиса не было, хотя он тоже исповедовал терминологию, связанную с *φύσις ἰδική*. Необходимо, впрочем, заметить, что трактаты Леонтия Иерусалимского было бы сейчас желательно проанализировать вновь, в отдельной работе,—с учетом его «перемещения» из VI в. в VII-й. См. также *Addenda*, II, с. 521 сл.

вать, в каком-то смысле, существование этой природы и до воплощения (col. 1933)?

Тон Леонтия становится повышенно эмоциональным—он упрекает оппонентов в недобросовестности: они не хотят замечать, что отдельное бытие частной природы Христа до воплощения принимается лишь в умозрении, а не в действительности, следовательно, не является самостоятельным бытием «в вещах», то есть в реальности в обычном смысле слова:

Ведь (дело обстоит) не так, чтобы то, что определяется (κατηγορεῖται) по умозрению, уже определялось бы и по подлежащим умозрению реальностям (вещам: πραγμάτων). И поэтому хотя разделение по энергии (по действительности: κατ' ἐνέργειαν διαίρεσως), содержит в себе и разделяет ипостаси, разделение по умозрению (ἢ κατ' ἐπινοίαν διαίρεσις) не получает (дополнительного) числа ипостасей.

Итак, разделение человеческой природы «по умозрению», при котором частная природа Христа оказывается все-таки предсуществующей,—на это Леонтию возразить нечего,—не является реальностью в смысле обычной вещественной реальности. Леонтий соглашается с тем, что не бывает сущности безипостасной,—но утверждает для ипостасной сущности какой-то особый способ «бывания», то есть существования. Но какой? В каком смысле оказывается все-таки возможно говорить о предсуществовании Христа по человечеству?

Как мы помним (предыдущая глава, раздел 3.2.3), в трактате *Против несториан и евтихиан* Леонтий уже писал, что это предсуществование «не невозможно», но отказался давать к этой загадочной фразе какие бы то ни было пояснения. Теперь пояснений не избежать.

Леонтий опять раздражается сетованиями о помрачении умов своих оппонентов. Они не только сами нечестиво употребляют, применительно к человеческой природе Христа, выражения «до» и «после» соединения, но и приписывают святому Кириллу свое буквальное понимание этих выражений. Но буквальное понимание этих «до» и «после» одинаково абсурдно. Ведь не может быть никакого «после» соединения, так как соединение божества и человечества во Христе необратимо, и никакого отдельного существования человечества Христа «после» соединения нет, поскольку нет этого самого «после». Точно так же нет никакого отдельного

существования человечества Христа «до» соединения. Причина этого заключается в том, что «относительно природы неприменимо (понятие) времени, то есть «до» и «после»».

Итак, *Леонтий утверждает предсуществование человеческой природы Христа в качестве частной природы, вне времени*. Собственно, в его системе понятий, где никакое «пред-» не имеет смысла, когда речь идет о природе, это и нельзя называть «предсуществованием».

Но как бы такое существование ни называть, речь идет все-таки о, определенного рода, реальном бытии природы (точнее, частных природ) вне ипостаси. Тезис о невозможности бытия природы неипостасной оказывается ограничен только рамками вещественного бытия. Вспомнив теперь об оригенизме Леонтия, мы вправе заключить, что он говорит в данном случае об оригенистской Энаде, найдя для нее новое философское объяснение через систему Аристотелевых категорий.

«Энада» Леонтия оказывается общей человеческой природой, понятой как совокупность частных человеческих природ, разделенных только в умозрении, но способных переходить в действительность, образуя человеческие ипостаси. (Мы тут не рассматриваем, поскольку имеющийся у нас материал не позволяет это сделать, вопрос о сродстве между людьми и ангелами и об отношении ангелов к «Энаде» в концепции Леонтия). Несмотря на то, что сам Леонтий не употребляет применительно к этой конструкции своего ума название «Энада»—по крайней мере, не делает этого в рассматриваемом трактате,—Максим Исповедник именно этим термином называет ту концепцию, которую он подвергнет критике (в *Ambigua*, 7), и которая обнаружит поразительное сходство с системой Леонтия.

Учение Леонтия о вневременном, внеипостасном, но все-таки реальном бытии частных природ (ведь речь идет о человечестве Христа как частной природе)—это центральная мысль трактата, его логическая и одновременно эмоциональная кульминация. Очевидно, открытое обсуждение подобных вопросов в обстановке официального запрета оригенизма было весьма неудобно. Самоцензура не дает Леонтию развернуть аргументацию, и он возмещает ее нехватку обличениями оппонента.

В новой редакции Энада оказывается тем, что по отношению к реальности «вещей» выступает как некое потенциальное бы-

тие. Относительно реальности «вещей» Леонтий употребляет термин «действительность» (ἐνέργεια). Термин «потенция» (или «возможность»: δύναμις) он не употребляет, но противопоставление термину «действительность» термина «в умозрении» делает последний аналогом термина «потенция». Леонтий противопоставляет свое «умозрительное» бытие непостасных частных природ «действительному» бытию ипостасей именно как потенциальное бытие—действительному. Это умозрительное бытие «в первом смысле» (по Леонтию)—то есть бытие того, что *может* быть увидено в реальности. Это и означает, если переводить на терминологию Аристотеля, потенциальное бытие.

Оставаясь при термине «в умозрении» применительно к бытию безипостасных природ, Леонтий остается в пределах терминологии Филопона. Однако у Филопона не было представления об этом бытии как потенци по отношению к «действительному» бытию первых сущностей. Это уже совсем другая традиция платонизма—та, которая так и не примирилась с Аристотелем, и бытование которой в христианском богословствовании уже несколько веков подряд связывалось с Оригеном.

Для Леонтия логическая первичность «частных сущностей» по отношению к «вещам» приобретает онтологическое обоснование, уже в духе платоновских идей: бытие «в умозрении» толкуется у него в значении потенциального бытия.

На эту онтологическую схему Леонтия Максим Исповедник, как мы вскоре увидим, ответит своей—в которой безипостасных сущностей (и оригенистской Энады) не будет вовсе, зато эмпирическое бытие ипостасей, то есть наше обычное бытие, будет интерпретировано как возможность, которая должна реализоваться—перейти в действительность—лишь в обожении.

Пока же обратим внимание на следующее. Термин «энергия» на русский и другие языки часто переводится по-разному—to «действительность», то «действие»,—но это один и тот же термин. Недаром и по-русски слова «действительность» и «действие» имеют общий корень (в отличие от латинских эквивалентов *actus* и *operatio*). Сущность невозможна без «движения сущности», которое и есть энергия. Сущность без энергии «недействительна»: о ее действительности, то есть реальности, мы можем говорить лишь постольку, поскольку наличествует действие. Всё это общие положения, восходящие к Аристотелю и разделяе-

мые всей патристической традицией, начиная с Каппадокийцев и не исключая Леонтия Византийского (который лишь дополнительно признает какой-то особый статус для бытия непостасных природ).

Если учесть это, становится видно, что из системы онтологических категорий Леонтия следует единственность энергии ипостаси Христа (поскольку сама по себе единственность, то есть число самостоятельно существующих ипостасей, различие одной ипостаси от других,—это как раз и есть то, что существует «в энергии»). В этом пункте Леонтий приходит к тому, о чем как раз и говорило большинство богословов его времени, хотя и на совершенно иных основаниях: к тезису о единственности энергии во Христе.

3.2.4 *Выводы: необходимость создания собственно христианской философской онтологии*

Итак: у Леонтия термин «энергия» стал выражать единственность обособленного бытия ипостаси—и это в дополнение к уже имевшимся значениям термина в богословском языке VI века.

Этот тезис Леонтия станет онтологическим основанием монофелитства. Чтобы его опровергнуть, Максиму Исповеднику придется разработать другое онтологическое учение, в котором единственность обособленного бытия ипостаси станет выражаться не как действительность (энергия), а как возможность (потенция).

Для этого придется пойти на фундаментальный разрыв с античной онтологией: вместо привычного взгляда на тварный мир как на данность придется последовательно, даже на уровне концептуального аппарата и терминов, показать его как заданность—как проект, ждущий своего завершения, а вовсе не как законченное творение Творца.

Без такого фундамента в онтологии никакое опровержение монофелитства не могло стать убедительным, то есть логически последовательным. *Таким образом, именно монофелитство дало окончательный стимул к выработке последовательно христианской философии, что и было сделано Максимом Исповедником.*

Мы не станем делать окончательных выводов относительно места концепции Энады в учении богословов-монофелитов, но можем сказать, что для богословия эпохи накануне монофелитской унии это был очень важный вопрос, почему Максим Исповедник и посвятил ему специальный трактат (*Ambigua*, 7). Еще более важно то, что, независимо от оригенизма, Леонтий следовал сразу и античной философской традиции, и «здравому смыслу», исходя из представления об эмпирическом бытии вещей как о «действительности», а не как о «возможности». Христианское учение о будущих судьбах человека и тварного мира к тому времени никогда не переносилось на уровень философских категорий.

К моменту появления в православном богословии преподобного Максима Исповедника перспективы православия в идейном отношении выглядели едва ли не хуже, чем в плане церковно-историческом.

В плане церковно-историческом Максим был брошен на произвол—даже не просто судьбы, а тирана Константа II—всеми иерархами своего времени, большинство из которых к тому же сами были еретики. Он умер, лишенный церковного общения, после многих лет изоляции и после пыток. Даже при торжестве его учения, на Шестом Вселенском соборе, не было сказано ни одного слова в почтение или хотя бы в защиту его памяти.

Но в плане идеологическом—против Максима была не только сила официоза и не только традиция богословствования предшествовавшего столетия (пожалуй, единственный сопоставимый по сложности пример—богословие Халкидона в условиях торжества богословия Кирилла Александрийского: отцам Церкви тоже пришлось тогда идти против тех догматических формул, с которыми еще недавно была одержана победа над ересью). Против него оказались даже такие фундаментальные положения философии, которыми христианство никогда прежде специально не интересовалось, и которыми определялись представления всех образованных людей о тварном мире. Максиму пришлось переписывать философию едва ли не с начала.

Сегодня принято восторгаться «величием» и «целостностью» «богословского синтеза» св. Максима. Разумеется, это справедливо. Но обычно люди, которые занимаются философией и патрологией для удовлетворения собственной любознательности, забывают о главном: Максим предпринимал всё это вовсе не с

той мотивацией, что большинство его читателей. Если он сделал так много, если ему пришлось захватить столько, казалось бы, далеких от богословия областей философии, это может означать лишь одно: слишком многого потребовала тогда защита православной веры. То, что для науки хорошо, для догматической полемики плохо: чем шире фронт, тем труднее воевать, и совсем уж плохо—как пришлось св. Максиму—воевать в окружении.

Тот, кто когда-нибудь участвовал во внутрицерковном богословском споре хотя бы по одному вопросу, понимает, сколько такая дискуссия отнимает физических и душевных сил, и каким тяжелым катком прокатывается она по биографиям всех участников. Если представить теперь ширину того фронта, на котором св. Максиму пришлось вести богословскую дискуссию, «широта» и «величие» его философско-догматической системы предстанут совсем в другом свете. Тогда удастся разглядеть, что все эти необозримые горизонты христианской философии и богословия, сколько хватает глаза, залиты кровью: кровью исповедников православия и, прежде всего, самого святого Максима. Кажется, уже должно стать понятно, что речь идет о крови в самом буквальном смысле—ну и, разумеется, о «даждь кровь и приими дух» в смысле аскетическом.

Такое предисловие показалось нам необходимым, прежде чем мы перейдем, наконец, непосредственно к рассмотрению философско-богословской системы св. Максима.

4

Богословие святого Максима Исповедника

Богословие Максима Исповедника будет не просто новой концепцией христологии—в богословском содержании отличающейся от монофелитской, а в философско-концептуальном выражении от христологии, которая была общепринятой среди халкидонитов в эпоху Пятого Вселенского собора. Это будет новая философская онтология, в которой окажутся переписанными заново и *Категории*, и *Метафизика* Аристотеля, причем «заново»—это значит вновь после Филопона и Леонтия Византийского.

В новой онтологии мир со своим центром в человеке будет представлен не как данность, а как заданность. Весь тварный мир должен придти к обожению, когда «Бог станет всем во всё» (1 Кор. 15, 28), что должно произойти через обожение человека. Обожение человека совершается во Христе. Эти три концентрических круга—христология, аскетическая антропология и онтология—составляют содержание богословского и философского учения Максима.

Христология фокусирует в себе всё: триадологию, антропологию и онтологию. Она должна отвечать на «проклятые вопросы» предшествовавших полутора столетий:

—как совместить с божественной единосущностью факт воплощения лишь одной из ипостасей,

—как всё человечество может получить участие в воплощении Христовом, если Христос имел все признаки индивидуального человека Иисуса.

4.1 «Тропос существования» вместо «частной природы»

4.1.1 *Частное бытие вторых сущностей: ипостась, а не частная природа*

Максим не только не признал, что человечество Христа является частной природой, но и вообще категорически отрицал возможность существования частных природ. Определения природы и ипостаси, которые встречаются в его сочинениях, нередко нарочно составлены так, чтобы исключить толкование в смысле частной природы:

Сущность и природа—одно и то же, ибо обе (эти категории обозначают) общее (κοινόν) и всецелое (καθόλου) и сказываются о множественном и различающемся в числе (ОТР 14, 149 В).

Ипостась и лицо—одно и то же, ибо обе (этих категории обозначают) частное (μερικόν) и особенное (ἴδιον) <...> (ОТР 14, 152 А).

В этих парных определениях «частному» соответствует не особая «частная сущность (природа)», а ипостась.

Ипостась—это то, что общее и неопишное (ἀπερίγραπτον—то, что нельзя ограничить и изобразить) в чем-то отдельном (ἐν τινί), осо-

бенным (образом) поставляет и описывает (ограничивает), как, например, такой-то (человек). (ОТР 23, 265 D)

...ипостась выражает отдельность (τόν τινα—буквально, «нечто») сущности (ОТР 23, 261 A).

В этих и подобных определениях ипостаси «передоверена» главная функция частной природы—выражение частности (отдельности) природы.

Максим в некоторых случаях пользуется термином «неделимое» (ἄτομον, «индивидуум») для обозначения ипостаси отвлеченно от ее ипостасных идиом, но у него не стоит за этим представления о какой-либо особой реальности этих «атомов» (подобно тому, как термин «частная сущность» употреблялся Порфирием).

Обычно таким контекстом, где приходится говорить об «атомах», для Максима является учение о сложной ипостаси, то есть такой ипостаси, которая обладает свойствами индивидуума сразу нескольких природ (ОТР 23, 264 C). Практически это было важно для того, чтобы объяснить, почему даже сложная ипостась Христа является ипостасью, а не частной природой: Христа нельзя рассматривать как «индивидуум» (в указанном смысле, то есть как частную природу) потому, что не существует такой общей природы, по отношению к которой Он мог бы считаться частным (то есть имеется лишь один Христос, а не целый вид христов) (ОТР 16, 201 D–204 A).

Максим реагирует и на идею найти единство с севирианами через отождествление «единой ипостаси» халкидонитов с «единой природой» Христа у монофизитов. Эту идею он называет хитростью хамелеона, меняющего свой цвет (ОТР 2, 40–45).

Не допуская существования частных природ, Максим отождествляет, в этом случае, те две природы, «из которых» Христос, с двумя ипостасями. В свою очередь, представление о боговоплощении как соединении двух ипостасей означает, по Максиму, одно из двух. Либо, допуская вместе с севирианами различие только природных свойств двух природ в «единой природе» Христа, говорить о различии природ лишь для вида (ψιλήν λέγων φύσεων διαφοράν), а слияние природ утверждать реально (πραγματικήν), либо, впадая вместе с несторианами в противоположную крайность, утверждать внешним образом соединение

двух природ при разделении их в реальности. Подразумевается, что православное учение состоит в том, чтобы в соответствии с Халкидонским оросом (и, добавим, с принципом дополнительности) одновременно утверждать реальность единства и реальность различия.

В данном случае мы видим, что Максим отвергает то же предложение сторонников унии с севирианами, которое было отвергнуто Леонтием Византийским в *Эпилисисе*. Однако, под этим внешне схожим ответом на предложение монофизитов лежит совершенно другое основание.

В отличие от Леонтия, Максим с порога отвергает мысль о существовании каких-либо частных природ. Говоря о частном бытии общей природы, он соглашается говорить только об ипостасях. В результате, ему не потребовалось сложное учение об общей природе человечества как оригенистской Энаде. В его ответе подразумевается, что человечество Христа не было ни ипостасью (как считают несториане), ни частной природой (как считают севириане), а природой общей. Этим сразу снимается—а точнее, даже не может возникнуть,—возражение Филопона относительно того, что, отказываясь признать тождество своего понятия «ипостась» монофизитскому понятию «природа», халкидониты должны будут представлять себе Христа предсуществующим по человечеству. Ведь само собой разумеется, что общая человеческая природа существовала и до того, как Христос в нее воплотился.

4.1.2 *Природа внутри ипостаси: «тропос существования»*

Утверждением, что не может быть никакого индивидуального бытия, кроме ипостаси, еще не снимается проблема, для решения которой в богословие попытались ввести категорию частной природы. Понятие ипостаси удобно для определения того, чем одно индивидуальное бытие отличается от другого, но ничего не говорит непосредственно о бытии природы, которой принадлежит ипостась. Ведь ипостась определяется как «природа вместе с отличительными особенностями (данного индивидуума)», а такое определение ничего не говорит о состоянии природы как таковой внутри данной ипостаси.

В эпоху Каппадокийцев, когда весь этот категориальный аппарат был разработан впервые, было введено и другое определение ипостаси—основанное на «дополнительном» (в смысле принципа дополнительности) подходе к только что изложенному. Здесь она определялась не в качестве части целого (части общей сущности), а в качестве целого, но особого целого—особого способа существования сущности. В этом смысле три ипостаси божества были определены как три «тропоса существования» божественной сущности (слово «тропос» в выражении τρόπος ὑπόρξεως имеет значение «способ, образ (действия)»). Неудивительно, что такая концепция ипостаси выработалась в триадологии: ведь Бог неделим, а потому всякое представление о делимости применительно к Богу должно быть уравновешено (в смысле принципа дополнительности) представлением о неделимости. Но определение ипостаси в смысле первой сущности по Аристотелю указывает на делимость. Значит, применяя это определение к Богу, мы обязаны включить его в более сложную концептуальную картину в качестве одной из половин «дополнительного» описания реальности. (Для понимания дальнейшего очень полезно освежить в памяти содержание разделов 2.10.3–2.10.6 главы 2.1).

Особенность божественной реальности сравнительно с тварной стимулировала появление понятия «тропос существования», но она же помешала его дальнейшей разработке в богословии Каппадокийцев. Божественная природа, отличаясь от тварной своей неделимостью, не позволяет подробно говорить о тропосе существования отдельно от ипостасных идиом; а неизменность как еще одно отличие божественного от тварного не позволяет ставить вопроса об изменении божественных тропосов существования. В конце концов, «тропос существования»—это такое же изобретение человеческого ума, как и «первая сущность» Аристотеля, а потому для описания божественной реальности оно заведомо неадекватно.

Иное дело реальность тварная. Поставленный теперь в богословии вопрос о частных природах применительно к человеческой природе заставил св. Максима Исповедника подробно разработать понятие «тропос существования» и, в частности, четко определить различие между ним и понятием «ипостась». *Тропос существования—это не ипостась* (вопреки нестроговому словоупотреблению Каппадокийцев и вопреки тому, что ду-

мало большинство современных исследователей св. Максима до 1980-х гг. *) **а именно бытие природы в индивидууме, то есть в ипостаси.** Применительно к тварным и делимым природам, человеческой в частности, это различие имеет весьма существенный смысл.

Основным трактатом, посвященным понятию «тропос существования», является *Ambigua*, 42** (особенно в части 1341 D–1345 A), где автор ставит своей целью объяснить, как вообще возможны изменения природы. Понятие «тропос» Максим связывает с возможностью изменения (обновления). Обновление природы возможно только по ее тропосу, но не по логосу: ведь изменение логоса природы—это разрушение природы, так как перемена логоса это не что иное, как прекращение существования данной природы вообще.

Говоря в общем, всякая новизна относится к тропосу обновляемой реальности (вещи: *πραϋματοс*), а не к логосу природы, потому что обновляемый логос разрушил бы природу, не имеющую (в таком случае) неудобоподвижного логоса, согласно которому она есть (каὶ ὅν ἐστὶ). Напротив, обновляемый тропос—разумеется, при сохра-

* Несмотря на то, что правильное понимание термина «тропос существования» было намечено еще у о. Иоанна Мейендорфа (*Христос*), в специальных исследованиях по богословию св. Максима оно не находило должного места. Только после Ж.-К. Ларше (LARCNET 1996, 141–151) можно сказать, что понятие «тропоса» в богословии и философии св. Максима получило достаточно полное истолкование.

** Небольшое библиографическое пояснение. *Ambigua* (форма множ. числа; ед. число *ambiguum*—букв. «двусмысленность», здесь в значении «темное место (текста)») — одно из двух главных богословских произведений св. Максима (наряду с *Вопросоответами к Фалассию*). Это длинная серия разрозненных заметок, а иногда и целых трактатов, посвященных толкованию темных мест из творений Дионисия Ареопагита и Григория Богослова. Как и *Вопросоответы к Фалассию*, дошли до нас не полностью, но известны только на греческом языке (а также в латинском переводе Иоанна Скота Эриугены, в котором, однако, нет ни одного текста, не известного по-гречески). *Ambigua* состоят из трех серий. Первые две обращены к «Фоме дидаскалу». Из них вторая серия к Фоме была обнаружена в единственной дефектной рукописи и впервые издана в 1964 г.; переиздана вместе с критическим изданием первой серии к Фоме в: B. JANSSENS, Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem* (Turnhout, 1998) (Corpus Christianorum. Series Graeca, 48). Основная часть *Ambigua*—это третья серия, обращенная к Иоанну, архиепископу Кизическому; ее критическое издание готовится, но еще не вышло. Мы будем цитировать первую серию к Фоме и *Ambigua ad Ioannem* по изданию PG 91; при этом ссылки на номера *Ambigua* 1–5 соответствуют первой серии к Фоме, а номера от 6 и далее—к Иоанну.

нении природного логоса—обнаруживает силу (δύναμις) чуда [речь идет о Рождестве Христовом, то есть о боговоплощении], поскольку показывает природу, действующую и действующую (ἐνεργουμένην τε καὶ ἐνεργοῦσαν) превыше ее (законо)положения (θεσμὸν). Ведь логос человеческой природы—это душа и тело и то, чтобы быть по природе из разумной души и тела, а тропос—это порядок (τάξις) в том, чтобы действовать и быть действующей природно, и этот порядок часто переменяется и становится другим, но природа никоим образом не изменяется вместе с ним (1341 D).

Итак, всё, что природа может сделать сама, или что она может претерпеть, не будучи уничтоженной, есть изменение тропоса ее существования.

Коль скоро все изменения природы, связанные с ее собственной деятельностью (энергией), будут относиться к тропосу, именно с этим понятием будет связываться у Максима понятие энергии. Христологические дизэнергизм и диофелизм будут выводиться из понятия тропоса существования столь же необходимым образом, как у Леонтия Византийского—моноэнергизм из понятия частных природ.

Для Леонтия реальное существование общей природы (в частности, человеческой)—существование индивидуальных частных природ. Для Максима реальное существование общей природы—это существование ее как единого и реального целого, но во множестве индивидуальных тропосов существования.

Определяя понятие «ипостась», Максим часто подчеркивал, что именно ипостась, а не частная природа является реальностью индивидуального бытия. Распространяя на тварные природы понятие тропоса существования, Максим утверждал реальное бытие общих природ («вторых сущностей» по Аристотелю) как единого целого, хотя и существующего только в ипостасях.

Вопрос об одной или двух энергиях во Христе превратился в предмет догматического спора именно тогда, когда за каждой из сторон в этом споре оказалась вполне определенная позиция по вопросу о человеческой природе Христа: является ли она общей природой всего человечества или каким-то ее «фрагментом», то есть природой частной.

В том, что между св. Максимом и монофелитами лежала пропасть в понимании единства человеческой природы, мы уже убедились. (Возможно, сейчас полезно перечитать раздел 3.1.2 этой главы, особенно разобранный там «антропологический аргу-

мент» монофелитов, который известен как из монофелитских источников, так и из творений св. Максима, причем, среди последних—*Диалог с Пирром*, то есть документально зафиксированная догматическая дискуссия).

Прежде чем рассматривать подробно, как тропос связан с энергией, нам необходимо подробнее представить себе возможные для человеческой природы тропосы существования.

4.1.3 *Тропосы существования: от бытия до присноблагобытия*

Сказав, что тропос существования тварной природы—это тропос существования в ипостаси и зависимый от свободной воли индивида, мы должны теперь особо остановиться на тех случаях, когда практически важно различать в индивидуальном бытии ипостаси собственно ипостасное от природного, то есть от тропоса существования ее природы. Самое важное различие заключается в том, что именно тропосу соответствуют разные уровни бытия, разные онтологические реальности.

С проблемой разности онтологических уровней мы недавно сталкивались у Леонтия Византийского, который приписывал безипостасным частным природам внутри общей природы некое потенциальное бытие. Он называл это бытие находящимся «в умозрении», но все-таки говорил о нем как о реальном, хотя и не в том смысле, в каком реальна вещественная реальность вокруг нас.

В системе св. Максима ничего подобного нет. Напротив, возможность какого бы то ни было реального бытия для неипостасных природ категорически им отрицалась, однако бытие реальных природ, по Максиму, возможно на разных онтологических уровнях.

4.1.3.1 *Бытие—благобытие / злобытие—присноблагобытие*

С богословской точки зрения различение нескольких онтологических статусов подразумевалось всегда. Одно было состояние Адама и всего тварного мира до грехопадения, другое после грехопадения, третье—в конечном итоге истории, когда *будет Бог*

всяческая во всех (то есть «всё во всем»), по выражению апостола Павла (1 Кор. 15, 28).

Спасение человека есть не просто возвращение ему того, что было утрачено Адамом после грехопадения, но и нечто гораздо большее. Ведь спасение—это такое состояние, после которого повторное грехопадение уже невозможно, а значит, оно будет отличаться от состояния первозданного Адама. Это новое состояние есть обожение—состояние бытия Богом. Ведь только Бог не просто свободен от греха (каков был и первозданный Адам), но и вообще не может совершить греха, хотя никому не придет в голову сказать, что Бог лишен свободы.

Свобода человека, которая дана ему изначально,—это свобода выбора: можно *свободным решением* продать себя в рабство греху, а можно таким же свободным решением получить ту свободу, которую имеет Сам Бог. Свобода выбора сама по себе не имеет никакой ценности, поскольку это не цель, а средство: ценность имеет лишь выбор, когда он осуществлен правильно.

Целью человека является получить свободу в Боге, то есть ту свободу, которую имеет Бог, а это невозможно иначе, как в обожении—то есть при участии в божественном бытии.

Целью создания человека было только одно: сделать его Богом,—потому что, как объясняет св. Максим (следуя патристической традиции и, в особенности, Григорию Богослову в его *Беседе на Богоявление, или на Рождество Христово*), нет ничего лучше Бога, а божественной благодати свойственно приводить свое создание к наилучшему. Но невозможно никого сделать Богом помимо его собственной воли. Вместе с тем, невозможно какой-либо твари стать Богом собственным усилием, без движения навстречу со стороны Самого Бога. Поэтому воплощение Сына Божия было предопределено. Оно не зависело от грехопадения, так как даже, если бы Адам реализовал свою свободу выбора в пользу Бога, а не греха, он все равно не смог бы сам, без воплощения Божия, исполнить свое предназначение. Другое дело, что в исторических обстоятельствах, обусловленных грехопадением прародителей, исторические обстоятельства боговоплощения тоже стали не такими, какими они могли быть в противоположном случае: понадобилась крестная смерть Сына Божия. Обо всем этом св. Максим рассуждает в ряде трактатов и заметок, главным из которых является *Вопросоответы к Фалассию*, 60, посвященный толкованию

выражения из Апокалипсиса (13, 8) «агнец, заколенный от сложения мира».

Вопрос о том, было ли воплощение Христово необходимо даже и в том случае, если бы грехопадение прародителей не состоялось, отнюдь не праздный. По сути дела, это вопрос о том, чем является наше спасение (и наше призвание—то, ради чего мы были созданы Богом): отличается ли оно или не отличается от того состояния, в котором люди были созданы изначально. Понятно, что, если речь идет о обожении, то конечное состояние человека не может не отличаться от начального, то есть от состояния первозданного Адама. Ведь *спасение—это такое состояние, в котором повторное грехопадение невозможно*. Не менее понятно и то, что *в тех богословских системах, где воплощение Христово мыслится целиком обусловленным грехопадением прародителей, не может быть веры в спасение как обожение*. Последнее относится, например, к латинской схоластике и к тем номинально православным богословам последних веков, которые находились под влиянием схоластики.

В *Вопросоответах к Фалассию* (см. особо, наряду с 60, еще Предисловие и 61), а также и в *Ambigua* (особо см. 7, 41 и 65), св. Максим слегка модифицирует богословскую терминологию св. Григория Богослова (из той же *Беседы*), превращая ее в строгие философские термины. Григорий Богослов различает два состояния человеческой природы: «бытие» (εἶναι) и «благобытие» (εὖ εἶναι); «обновление природ»—это как раз и есть переход от «бытия» к «благобытию», который совершается через Рождество Христово.

Святой Максим предпочитает называть обожение не просто «благобытием», но «присноблагобытием» (ἀεὶ εὖ εἶναι), подчеркивая тем самым его вечный и непреходящий характер, а термин «благобытие» относит к свободному выбору добродетели. Различие между «благобытием» и «присноблагобытием», по Максиму, состоит в том, что первое зависит только от нашей воли (выбор добродетели), а второе является результатом совместной деятельности нашей воли и благодати Божией, который недостижим одними только силами человеческой природы (подробное объяснение этого в *Ambigua* 65, 1392).

Поскольку возможен не только добровольный выбор добра, но и добровольный выбор зла, то, помимо благобытия, возмож-

но и злобытие (φεῦ εἶναι) (*Ambigua* 42, 1329 AB). Такое состояние также может переходить в вечность. Хотя в конце времен, как пишет св. Максим (особенно подробно в *Вопросоответах к Фалассию*, 59), Бог соединится со всеми, таким способом, каким знает Сам,—это значит лишь то, что все получают ведение Бога. Однако соединятся с Богом, то есть получают обожение, лишь «достойные». В остальных же ведение Бога приведет только к увеличению их страданий. Недостойными окажутся те, кто по своей собственной воле действовал «противоестественно» (παρὰ φύσιν—«против природы»).

Следуя общей традиции патристики, но теперь «вписывая» эти богословские положения в свою философскую онтологию, Максим говорит о вечных мучениях как о состоянии противоестественном, в отличие от обожения—которое есть состояние сверхъестественное (ὕπερ φύσιν). В том и другом состоянии действуют энергии Божии, божественный свет, но в случае вечных мучений—это свет, «попаляющий сопротивных» (Пс. 49, 3), то есть врагов Божиих (*Quaestiones et Dubia*, 99).

Св. Максим различает три онтологических статуса, возможных для человека: нынешний, эмпирический статус, в котором человек постоянно выбирает либо благобытие, либо злобытие, а также один из двух вечных онтологических статусов—вечного благобытия или вечного злобытия,—которые достигаются, соответственно, принятием или окончательным отвержением дара Божия, благодати.

Бог даровал обожение всей человеческой природе и каждому человеку в отдельности—но лишь как возможность. Осуществить эту возможность или не осуществлять—всецело в воле самого человека. «Теперь (после воплощения Христова) только от нас зависит наше спасение»,—пишет св. Максим (*Слово подвижническое*).

4.1.3.2 Что значит тропос бытия Богом

Итак, «присноблагобытие» есть обожение. Но что стоит за словами «участвовать» в жизни Бога, «стать» Богом? Это какое-то изменение тропоса, но какое именно?—Совершенно очевидно, что ясный ответ на этот вопрос будет одним из главных поло-

жений православной догматики как таковой. Оно так и есть, но было бы ошибкой сейчас подумать, что вместо «сложных» объяснений Максима или хотя бы в качестве вступления к ним имеется возможность обратиться к учебникам Закона Божия для русских школ XIX века. К сожалению, это не так: не только на уроках Закона Божия, но даже и в курсах духовных академий последних веков эти темы, в лучшем случае, не обсуждались (а в худшем—обсуждались, но так, что студентам преподавали, на основе учебников, составленных под католическим и протестантским влияниями, именно то, против чего выступал св. Максим, да и вся патристическая традиция в целом). Так в области догматики проявлялся тот фатальный разрыв между номинально «православной» жизнью большинства народа и реальным учением Церкви, который, в конце концов, привел к исторической катастрофе православной Церкви в XX столетии.

Поэтому постараемся повнимательнее выслушать св. Максима: он вовсе не «сложен», когда говорит о цели воплощения Христова и цели христианской жизни (это одна и та же цель), он просто показывает, насколько эта цель имеет мало общего с какой бы то ни было целью на земле, пусть даже и вполне одобряемой с точки зрения христианства.

Согласно Максиму, задачей боговоплощения и целью христианской жизни является преодоление всех вообще различий между человеком и Богом (ведь иначе и нельзя будет сказать, что человек стал Богом)—всех, кроме одного: «кроме тождества по сущности». Ведь если бы сущность человека отождествилась с божественной, тогда нельзя было бы уже говорить о человеке; остался бы только Бог. Но обожение—это обожение человека, который становится Богом, оставаясь человеком и, более того: становясь именно таким человеком, который был изначально задуман Творцом.

Яснее всего об этом сказано в *Ambiguum* 41 (1304D–1316A), посвященном толкованию выражения Григория Богослова (из *Беседы на Богоявление, или на Рождество*) «обновляются естества». Эта тема дает св. Максиму повод подробно объяснить, каким должен стать новый тропос человеческой природы. Коль скоро человеческая природа не исчезает, то ее логос измениться не может, а все изменения («обновления») будут относиться к тропосу. В чем же они состоят?

В том, чтобы преодолеть пять фундаментальных разделений естества, которые находятся между человеческой природой и природой божественной. Тут не надо абсолютизировать число пять, так как в других местах св. Максим приводит похожие списки подлежащих преодолению разделений естества, где содержатся и другие пункты. Тем не менее, это такая классификация, в которой из многого выбрано главное и самое характерное.

Итак, Адам должен был исполнить то, что исполнил только Христос, а именно, преодолеть следующие пять разделений:

Разделение внутри самой человеческой природы—разделение мужского и женского; это разделение было создано Богом лишь в предвидении грехопадения, чтобы человеку остался хотя бы такой способ размножения, который свойственен природе животных (подробнее см.: Григорий Нисский, *Об устройении человека*, и Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию*, Предисловие и 61, а также *Ambigua* 66, 1401 В). Христос преодолел это разделение уже в Своем «бесстрастном» и «чистом», то есть девственном, рождении (*Ambigua* 42, 1348 А), явив Себя не мужчиной или женщиной, а «человеком в собственном смысле слова и воистину» (*Ambigua* 41, 1312 А). Вслед за Христом, человек преодолевает это разделение аскетическим бесстрастием.

Разделение в чувственном (то есть постигаемом пятью чувствами) мире—между раем и вселенной. Его подобало человеку преодолеть «своим святолепным (подобающим святым) поведением», чтобы таким образом объединить «землю» (то есть чувственный мир), на которой не должно оставаться мест, пострадавших от грехопадения. (Здесь имеется в виду та перемена в неразумной природе, которая произошла вследствие грехопадения и которая выражена на языке библейского символизма как изгнание прародителей из земного рая; животный, растительный и вещественный мир подобало вернуть к его превозданному состоянию).

Далее подобало соединить «небо и землю», то есть «по тропосу добродетели, сколько возможно человеку, соединяясь с ангелами», и соединившись теперь воедино со всей чувственной тварью, придать ей «легкость в духе», чтобы она, уже «не удерживаясь никакой телесной тяжестью на земле», восходила «новым путем» воскресения на небо—вслед за стремлением человеческого ума к познанию Бога. (Здесь речь идет о преодолении одного типа различия между чувственной и умной, то есть ангельской, природами: различия, связанного непосредственно с «тяжестью» тела. Следующее различие будет относиться непосредственно к ведению Бога.)

Наконец, последним внутри тварного мира, подобало преодолеть различие, которое Максим называет различием между «умным (τὰ νοητά) и чувственным (τὰ αἰσθητά)». Оно отличается от предыдущего различия «неба и земли» (то есть тоже умного и чувственного) тем, что, на этот раз, уже не идет речи о возведении чувственной природы на тот же уровень бытия, что и природы умной (ангельской), но о преодолении различия, вызванного разным ведением Бога уже на уровне бытия, соответствующем ангельской (умной) природе. Этим и определяется способ преодоления данного различия: «равенством с ангелами относительно ведения», так, чтобы всё творение, чувственное и умное, стало единым творением и больше не разделялось на ведение и неведение.

После всего этого достигается цель преодоления всех разделений внутри тварного мира—само обожение. Это преодоление разделения между тварным и нетварным, то есть между тварью и Творцом, которое совершается «посредством любви», чудом человеколюбия Божия. В результате, «тварная природа» «оказывается одним и тем же, по состоянию благодати (κατ' ἔξιν τῆς χάριτος), с нетварной (природой)—всецелая со всецелым Богом взаимопроникая всецело (ὅλος ὅψ περιχωρήσας ὀλίκῳ τῷ Θεῷ), и становясь всем тем, что есть Бог, кроме тождества по сущности».

В другом месте (*Вопросоответы к Фалассию*, 60) св. Максим несколько иначе перечисляет эти разделения, лежащие на пути к обожению. Здесь объясняется, что, соединив в Себе два естества, Христос явил соединение «предела и беспредельности, меры и безмерности, конца и бесконечности, Творца и твари, покоя и движения».

Итак, в обожении человек становится по благодати всем тем, чем Бог является по сущности,—включая то, что человек становится нетварным, будучи по природе тварным. Его жизнь ничем не отличается от жизни нетварного Бога, хотя он получает ее не потому, что она свойственна его природе, а потому, что приемлет ее как дар от Того, Кто имеет ее по природе. Так, относительно Мелхиседека Максим говорит, что он стал, через обожение, «архетипом всех святых» (*Ambigua* 10, 1141 C) и не имеющим ни конца дней, ни начала, но, по благодати, живущим вечной жизнью Самого Бога (1141 A, 1144 C).

Максим точен и несколько не склоняется к метафоре, когда в качестве термина, равнозначного «присноблагодатию», использует выражение «Богом-бытие»: «человек становится Богом и от Бога Богом-бытие (τὸ Θεὸς εἶναι) приемлет» (*Ambigua* 7, 1084 A).

Это состояние зеркально симметрично тому, что принял Бог во Христе—условия бытия человеческой природы, которые не свойственны Ему природно, но были усвоены по благодати через ипостасное соединение двух природ. Здесь мы встречаемся с тем самым принципом *tantum—quantum* («настолько—насколько»), о котором уже говорили на примере Григория Богослова (глава 2.1, раздел 2.6). Святой Максим формулирует его столь же прямо, но гораздо более развернуто комментирует, так как этот принцип становится у него одним из основополагающих во всей конструкции его богословско-философской системы. Вот некоторые из формулировок св. Максима:

Бог нас так возлюбил, чтобы «...настолько нас обожить по благодати, насколько Он Сам, по домостроительству (нашего спасения), стал по природе человеком» (*Вопросоответы к Фалассию*, 64).

«Ибо говорят, что Бог и человек становятся образцами (парадигмами) друг для друга: Бог настолько вочеловечился для человека посредством человеколюбия, насколько человек самого себя для Бога, укрепившись любовью, обожил...» (*Ambigua* 10, 1113 В)

Однако в настоящий момент наше внимание должен привлечь не хорошо знакомый нам принцип *tantum—quantum*, а тот факт, что у св. Максима подчеркивается изменение человеческой природы в обожении (разумеется, ее тропоса, а не логоса).

Человек не просто как ипостась приобретает свойства божественной природы, поскольку становится, во Христе, «причастником божественного естества» (1 Пет. 1, 4),—меняется тропос существования человеческой природы как таковой внутри данной человеческой ипостаси. Тропос существования природы, скажем, благобытие, может быть таковым в ипостаси Петра или Павла, но не быть таковым в ипостаси Иоанна. Поэтому *тот или иной тропос существования природы характеризует данную ипостась лишь постольку, поскольку в одной ипостаси может быть этот тропос, а в другой ипостаси—другой тропос. Однако, он не есть индивидуальная особенность данной ипостаси, коль скоро один и тот же тропос присутствует в разных ипостасях.*

Все перечисляемые Максимом Исповедником «различия», которые надлежало в обожении преодолеть, суть различия вну-

три человеческой природы или различия природ между собой. Таким образом, это различия природные, а не ипостасные, и они преодолеваются изменением тропосов природ.

В самом деле, ипостасными различиями определяется идентичность индивидуума, например, Петра или Павла, но не его выбор благобытия или злобытия. Ведь что бы он ни выбрал, будь то добро или зло, он останется тем, кем был,—Петром или Павлом. Потому *обожение, хотя и совершается в человеческой ипостаси, является изменением человеческой природы внутри этой ипостаси, а не ее ипостасных особенностей, то есть является изменением индивидуального тропоса ее существования*. Идентичными остаются, независимо от выбора добра или зла, как логос природы, так и ипостасные идиомы, что означает сохранение как человеческой природы в целом, так и индивидуальности, которая является субъектом свободного выбора.

4.1.3.3 Тропос существования и ипостасная идиома

Вернемся теперь к той точке, с которой мы начали это рассуждение о тропосе существования. Тогда было замечено (раздел 4.1.2), что для св. Максима реальное существование общей природы—это существование ее как единого и реального целого, но во множестве индивидуальных тропосов существования.

Теперь необходимо ответить на вопрос: какое отношение индивидуальность тропосов существования *природы* имеет к индивидуальным особенностям *ипостаси*?

Каждая ипостась, согласно терминологии Каппадокийцев (принятой и у Леонтия Византийского, и у св. Максима) имеет два ряда отличительных особенностей, нередко именуемых «акциденциями». Это, во-первых, «неотделимые акциденции», или, собственно, ипостасные идиомы—те признаки, которые характеризуют Петра как человека, отличающегося от Павла и всех прочих людей, но как тождественного самому себе и в возрасте 10 лет, и в возрасте 50 лет. Во-вторых, это «отделяемые акциденции», или акциденции (привходящие признаки) в обычном смысле слова, которые могут меняться в течение жизни Петра. К ипостасным идиомам и акциденциям относятся не только внешние признаки, но и, например, особенности биографии и свойства характера.

Оба вида акциденций, отделяемые и неотделимые, являются тропосами существования сущности. Выражение «Петр курнос», где «курнос» является именовани­ем одной из ипостасных идиом Петра, может быть заменено эквивалентным выражением «человеческая природа реализует один из своих тропосов существования (курносость) в одной из своих ипостасей (Петре)». Понятно, что второй способ выражения обычно менее предпочтителен, поскольку менее понятен. Тем не менее, он несет некоторый важный смысл.

Прежде всего, важный смысл несет сама возможность построения подобного высказывания.

Выше (глава 2.1, раздел 2.8) мы говорили о двух «дополнительных» определениях понятия «ипостась» у Каппадокийцев. Тогда мы сравнили эту систему из двух определений с двумя возможными описаниями капли воды: как одной жидкой фазы, определенным образом ограниченной геометрически, и как двух фаз — жидкой фазы и особой поверхностной фазы, — из которых одна образует резервуар для другой.

Теперь мы получили систему дополнительных определений для ипостасных акциденций (обо­его типа, отделяемых и неотделяемых). Определения их как акциденций или ипостасных идиом подразумевают их описание как чего-то, отличного от природы. Такое описание аналогично описанию поверхности капли воды как особой поверхностной фазы, хотя известно, что поверхность капли воды состоит только из той же самой воды, что и весь объем капли. Аналогично этому, акциденции ипостаси не содержат ничего, что не было бы человеческой природой, хотя нам и бывает удобно говорить о них так, как будто они природой не являются, а являются чем-то привнесенным в природу извне. Но коль скоро, на самом деле, все акциденции суть проявления одной и той же общей человеческой природы, теоретически должен быть возможен язык, на котором они так и описываются — как проявления общей природы всего человечества. Это и есть язык «тропосов существования».

Теоретическая возможность такого языка описания следует из реальности общей природы человечества. Если бы общая природа человечества была чистой абстракцией, существующей лишь в нашем уме, разговоры о реализации одного из ее тропосов существования в курносости Петра не имели бы никакого

смысла, кроме комического. Однако, если общая природа человечества существует реально, несколько комичное звучание подобных фраз не помешает нам понять стоящий за ними вполне отчетливый физический (буквально: от слова φύσις—«природа») смысл.

В некоторых контекстах «теоретическая возможность» перехода с «языка акциденций» на «язык тропосов» становится практической важностью и даже необходимостью. Например, когда речь идет не о тропосе курносости, а о тропосе воипостасированности в ипостаси Логоса. Именно «язык тропосов» позволит Максиму объяснять, почему *вся* человеческая природа была воспринята Логосом, хотя Иисус был наделен индивидуальными признаками человеческой ипостаси.

В общем случае, тропос существования перестает быть эквивалентным ипостасным акциденциям тогда, когда происходят изменения онтологического статуса.

Св. Максиму важнее всего рассмотреть два онтологических статуса: благобытие (или, напротив, злобытие) и присноблагобытие. Присноблагобытие, как подчеркивает св. Максим, отличается своей «сверхприродностью»: этот тропос существования человеческого естества (природы)—«превыше естества». Очевидно, что в той мере, в какой этот тропос является для человеческой природы состоянием превышеестественным, ему невозможно дать эквивалентное описание на языке ипостасных акциденций. Ведь всякое причастие Богу, которое является чем-то большим, чем просто причастие бытию, уже не может быть рассмотрено в категориях, принадлежащих самой этой природе.

Если продолжить аналогию с каплей воды, теперь речь пойдет не об изменениях геометрии капли, а об изменениях химического состава образующей эту каплю жидкости. Если воспользоваться любимым выражением Григория Богослова применительно к соединению двух природ во Христе (хотя и оказавшимся, в силу известных причин, не в фаворе у халкидонитов), теперь наша капля становится уже не каплей воды, а каплей «смеси» двух разных жидкостей. И те, и другие изменения—это изменения тропоса, но для описания изменений состава жидкости в капле рассмотрение ее поверхности как особой поверхностной фазы окажется абсолютно бесполезным.

Однако вышеестественным является не только вечное благобытие, но и любые временные состояния, достигаемые с уча-

ствием благодати (энергии) Божией, а не только в результате свободного выбора человека. По сути дела, вся область аскетики, а не одна только конечная цель аскетики, обожение, является той областью, где тропосы человеческой природы меняются так, что это изменение не может быть описано на языке ипостасных акциденций.

Поэтому нельзя проводить слишком строгую границу между тропосами благобытия и присноблагобытия, тем более, что св. Григорий Богослов такой границы не проводил, а его богословский язык оставался во многом нормативным и для Максима. Отсюда неудивительно, что, например, в одном из толкований на Григория Богослова у св. Максима появляется фраза о Боге, «Который и бытия податель, и благобытия дарователь, как начало и конец» (*Ambigua* 7, 1073 C): здесь термин «благобытие» употреблен в значении вечного и окончательного благобытия, то есть присноблагобытия.

Итак, «язык тропосов», избыточный при описании тварных природ самих по себе, оказывается необходимым для того, чтобы стало возможным говорить о соединении тварной природы с природой божественной.

4.1.4 *Новая философская онтология: потенциальное бытие, актуальное обожение*

Теперь, наконец, мы подошли к тому, чтобы рассмотреть в целом ту новую философскую онтологию, для создания которой Максиму понадобилось понятие тропоса существования природы. Как мы упоминали выше (раздел 3.2.4), новая онтология понадобилась тогда, когда своеобразный философский реализм Леонтия Византийского, исходивший из реальности частных природ, стал служить обоснованием монофелитства.

В системе Леонтия Византийского эмпирический факт самостоятельного бытия ипостасей интерпретировался таким образом, что именно ипостаси, а не природе стала приписываться энергия. В то же время, реальность общей природы была интерпретирована как своеобразная форма предсуществования частных природ: согласно Леонтию, частные природы (по крайней мере, частные природы людей) еще до своего актуального бытия в ипостасях оказываются различимы внутри природы общей,

хотя эта различимость существует только «в умозрении». Нам пришлось отметить значительное сходство подобной интерпретации общей природы человечества с оригенистской Энадой; окончательных выводов о характере этого сходства сделать не удалось вследствие (отмечавшегося исследователями и раньше) нежелания Леонтия повествовать о своих оригенистских воззрениях сколько-нибудь откровенно.

Максим Исповедник создает совершенно иную систему философской онтологии и подробнее всего излагает ее в обширном трактате *Ambiguum* 7 (1068 D–1101 C), посвященном толкованию слов св. Григория Богослова «...мы, будучи частью Бога и свыше подвигаемыми [буквально: текущими] (μοῖραν ἡμᾶς ὄντας Θεοῦ, καὶ ἄνωθεν ρεῦσαντας)...». (Слова из *Беседы* 14, *О нищелюбии*. Говоря о различии и противоборстве в нас души и тела, св. Григорий относит эти слова к душе). Такая характеристика души, как в этих словах св. Григория, как нельзя лучше подходила для толкования в смысле оригенистской Энады, в которой именно души (без тел) оказывались «частями» Бога, а распад Энады, при котором души оказывались вложенными в тела, представлялся неким движением их свыше. Это толкование слов св. Григория Максим приводит в первых строках своего трактата и называет его берущим начало от «эллинских догматов», то есть от языческих учений. В противовес этому толкованию он и развивает своё, в котором показывает, что человек—и притом, именно в единстве души и тела,—создан со стремлением *в направлении* к Богу, а вовсе не образовался, как учат оригенисты, в результате отпадения словесных сущностей *от* Бога и соединении их с грубыми телами.—Свыше в нас заложено движение вверх, а не вниз.

Для создания целостного представления о мире св. Максим исходит из уже разработанной в V веке и получившей достаточную авторитетность к VII веку схемы Дионисия Ареопагита, в которой подробно описываются иерархии бытия и в творении как таковом, и в процессе обожения творения. Когда мы говорили выше о пяти «разделениях», которые необходимо преодолеть в процессе обожения (раздел 4.1.3.2), а также о разных онтологических уровнях «благобытия» и «присноблагобытия», мы как раз и имели дело с Максимовой редакцией схем Ареопагита. Мы сознательно уклонимся от обсуждения спорных в современной науке тем, касающихся отношения онтологии Ареопагита к онтологии Прокла,

с одной стороны, и к онтологии Максима и позднейшей патристики, с другой. Мы, впрочем, уже упоминали те исследования, где достаточно убедительно показано, что «Ареопагитики» были не столько прямым ответом на Прокла, сколько ответом на оригенизм Евагрия (глава II.2, раздел 1.1; предыдущая глава, раздел 3.2.1). Если это так, то Максим продолжал реализацию аутентичного замысла автора «Ареопагитик» по созданию исчерпывающей альтернативы онтологии оригенизма.

Как бы ни обстояло дело с аутентичным учением автора *Corpus Areopagiticum*, для истории богословия и философии в халкидонитской среде, начиная с VII века, имеет значение только редакция этого учения, предложенная Максимом Исповедником, и поэтому мы будем ориентироваться сразу на онтологию св. Максима, не пытаясь разбираться в ее, несомненно, весьма разветвленных «ареопагитических» корнях.

4.1.4.1 Логосы Божии в творении

Св. Максиму предстояло описать бытие в его движении. Вместо распада и последующего восстановления оригенистской Энады нужно было описать творение из ничего и соединение творения с Творцом через обожение.

Движение сущности, по определению, есть энергия, однако, коль скоро речь пойдет о сущности тварной, а не божественной, придется различать между энергией и «силой» («возможностью», «потенцией»: δύναμις). Ведь всякое движение есть, по Аристотелю, актуализация (переход в энергию) соответствующей возможности (силы). В богословии Каппадокийцев, как мы уже упоминали (см. главу II.1, раздел 2.10.2), все эти категории присутствовали, но не были подробно разработаны—за ненадобностью. Ведь тогда предстояло говорить о Боге, в Котором не бывает неактуализированных потенций, нереализованных возможностей, а потому, даже когда говорилось о присутствии Творца в творении, термины «сила» и «энергия» можно было употреблять как равнозначные. Той же традиции следовал даже Дионисий Ареопагит в своем учении об иерархии бытия.

Св. Максим, которому предстояло рассмотреть потенциальность и актуальность тварного бытия, был такой возможности

лишен: ему пришлось с точностью различать понятия «силы» и «энергии». Поэтому ему понадобился и другой, нежели «энергия» или «сила», общий термин для обозначения присутствия Творца в творении. И он нашел его в церковной традиции—непосредственным образом, у Дионисия Ареопагита*, но через него—в христианском богословии времен апологетов (см. выше, глава I.2, раздел 2.2). Этот термин—«логос»**. Несмотря на то, что здесь имеется в виду Бог, мы будем писать «логос» в этом значении с маленькой буквы, чтобы отличить его от Логоса ипостасного—ипостаси Сына.

Ареопагит употребил понятие «логоса» в значении предсуществующих в Боге «образцов» (παράδειγματα) тварных существ, или, что равнозначно, «божественных и благих волений» относительно твари (*О божественных именах*, V, 8; те же самые «логосы», или «воления», Ареопагит в других местах называет «силами» и «энергиями», т. к. для Бога все эти термины соответствуют одной и той же реальности). Максим Исповедник в своем комментарии к этому месту (в схолии к Ареопагиту) сразу же вспоминает Платона с его учением об «идеях, или образцах» (тем самым отождествляя термин «образцы» с «идеями»; действительно, это были синонимы). Но Платон, по св. Максиму, «изложил учение об идеях и первообразах низко и не достойным Бога образом». Подробнее Максим останавливается на критике платоновского учения об идеях в *Ambigua* 7 и 10. В частности, он там пишет, что невозможно одно совечное считать творцом другого (1188 В), и что неизбежно допустить творение во времени, которое никоим образом не было для Бога природной необходимостью, а произошло так, как Ему было угодно (1081 А и др.).

Поэтому логосы сущего, по св. Максиму,—это не какие-то отличные от Бога предсуществующие вещам платоновские идеи, а Сам Бог—но постольку, поскольку Он имеет промысел и пред-

* Для понимания дальнейшего очень полезно перечитать гл. V трактата Ареопагита *О божественных именах* вместе со схолиями, большая часть которых принадлежит св. Максиму. Параллельный греческий и русский текст в кн.: Дионисий Ареопагит, *Сочинения*. Максим Исповедник, *Толкования* (СПб., 2002).

** Учению св. Максима о логосах Божиих в творении посвящена теперь уже труднообозримая литература. Одной из важнейших работ является: I. H. Dalmat, *La fonction unificatrice du Verbe Incarné d'après les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur // Science et Esprit* 14 (1962) 445–459. Много внимания этому учению уделяется и в монографии С. Л. Епифановича.

определение о каждом существе, то есть то познание каждой вещи, которое о ней имеет Творец еще прежде ее создания и которым Он же ведет эту вещь, уже созданную, к предназначенной ей цели. Для такого рода «мыслей» о каждой вещи у Бога нет ничего, кроме Бога, а поэтому сами эти «мысли», или «замыслы» относительно каждой вещи, ее логосы суть Сам Бог, его нетварные энергии. Поэтому логосы Божии в твари нетварны и предвечны. Св. Максим в ряде своих творений выстраивает подробнейшее учение о том, как Бог, Творец мира, промышляет о мире, присутствуя в нем своими нетварными логосами. Нас, однако, будут интересовать только онтологические предпосылки этого учения о промысле Божиим.

Отвергая идею чего-либо совечного Творцу, Максим ясно дает понять, что он не считает предсуществование логосов твари предсуществованием самой этой твари, хотя бы только на уровне каких-то идей. Повторим, что, согласно Максиму, нет никаких идей, кроме «идей» («мыслей», логосов) Самого Бога. Тем не менее, Максим рассматривает небытие вещи, которую еще только лишь собирается создать ее Творец, как некий нулевой уровень ее бытия, или, выражаясь ближе к тексту *Ambigua* 7 (1081 A), как нулевой уровень действительности:

...Он (Бог) всегда есть Творец в действительности (по энергии: κατ' ἐνεργεῖαν), а это (тварные существа) существует в возможности (δυνάμει), но в действительности (энергией: ἐνεργείᾳ) – еще нет.

Существовать в действительности они начинают лишь после того, как оказываются сотворены. Это есть актуализация возможности—однако, неполная. Актуальность бытия тварного мира относительна, а не абсолютна. Свое движение от Бога как от Начала тварь начинает в процессе творения, но завершает не тогда, когда оказывается сотворена, а когда вновь достигнет Бога—теперь уже как цели и конца творения (1073 C; см. также *Ambigua* 15, 1217 CD). Только в Боге достигается тот абсолютный покой, который есть завершение всякого движения, представляющего собой актуализацию возможности (1080 C–1081 A).

Динамичную онтологию св. Максима теперь стало принято представлять схематически. Хотя сами схемы св. Максиму не принадлежат, они лаконично выражают его учение и показывают значение основных терминов.

Итак, имеется три состояния твари: ее «нулевая действительность» (и «чистая потенциальность») в Боге до творения, ее частичная актуализация в результате творения, ее конечное обожение в Боге, которое и есть ее полная актуализация.

ἀρχή (начало)	μεσότης (середина)	τέλος (конец, цель)
γένεσις (введение в бытие)	κίνησις (движение)	στάσις (покой)
οὐσία (сущность)	δύναμις (возможность)	ἐνέργεια (действительность)

Двигаясь последовательно по столбцам этой таблицы, онтологию св. Максима можно резюмировать так:

— Бог как Начало всего вводит в бытие все сущности (или все «существа», τὰ ὄντα),

— это бытие является неким срединным, то есть переходным, состоянием, основной характеристикой которого является движение; само движение есть процесс актуализации возможности;

— целью движения является Бог как Конец и цель всего, как окончательный покой и полная актуализация всякого бытия.

Важнейшей особенностью этой онтологии является представление о бытии как о возможности, а не как о действительности. Эмпирическое бытие обладает действительностью, но эта действительность неполна, а лишь стремится к полноте. Такое стремление и есть движение—основная характеристика тварного бытия до его обожения.

Представление о творении как о реализации потенции, даже потенциального бытия, роднит эту онтологию с платонизмом (с учением об идеях), но только вербально: потенциальное бытие тварных существ на уровне «нулевой актуализации» вообще не есть их бытие, коль скоро это бытие Бога, Его логосов.

Представление о цели творения, обожении, как о чем-то, принципиально отличном от начального состояния, в этой системе самоочевидно: ведь начальным состоянием творения яв-

ляется его актуальное небытие, ничто. Отличие начального состояния от конечного—радикальное отличие системы св. Максима, да и вообще православного учения, от концепций оригенизма, в которых распад первоначальной Энады должен был завершиться ее повторным собиранием, а, значит, совпадением конца и начала.

Наконец, напомним, о важнейшем отличии онтологии св. Максима от онтологии Леонтия Византийского: для Леонтия творение является полной актуализацией бытия, для Максима—всего лишь начальной актуализацией, так как полная актуализация есть обожение.

И в оригенизме, и у Максима для эмпирического бытия возможно и необходимо движение, и это движение направлено к Богу. Максим легко заимствует из Ареопагита (*О божественных именах*, V, 6) метафору центра круга, к которому сходятся все радиусы, для обозначения движения всей твари к Богу (*Ambigua* 7, 1081 С),—невзирая на то, что эта метафора восходит к Проклу, к его концепции Единого как «центра (всего) сущего» (см., например, у Прокла: *О десяти сомнениях относительно промысла*, 5; *Theologia platonica, passim*). Однако у Максима движение твари к Творцу уже не является возвращением: тварь движется к своему началу, но такому, в котором ее никогда не было.

В схеме Максима (и вообще в патристике) начальная точка движения твари не принадлежит траектории самого движения: это логос твари в Боге, который не есть сама тварь. В этом и состоит главное отличие онтологии Максима от платонизма вообще и от оригенизма в частности (где начальная точка движения—это предвечная «идея» твари, находящаяся вне Бога и поэтому принадлежащая «траектории» движения самой твари).

4.1.4.2 Логосы и Логос

Логос Божий, который в каждом человеке, создает в человеке постоянное стремление к Богу. Именно из-за наличия в нас «предсуществующих в Боге логосов бытия», как объясняет св. Максим, св. Григорий Богослов мог сказать, что «мы—часть Бога» (*Ambigua* 7, 1080 ВС и 1081 С). Ниже он уточняет, что логосы Божии по-разному нам присущи на трех доступных нам онтологических уровнях:

Он (человек)—часть Бога: как сущий—благодаря логосу бытия его, который в Боге; как благой—благодаря логосу благобытия его, который в Боге, и как Бог—благодаря логосу приснобытия его, который в Боге (*Ambigua* 7, 1084 BC).

Итак, человек в трех разных смыслах оказывается частью Бога: как сущий, то есть просто обладающий бытием, как обладающий благобытием и как обоженный,—однако, во всех трех смыслах он является частью Бога только через логосы Божии в нем.

Важно, что даже выбор благобытия возможен благодаря логосу Божию в человеке. Этот выбор совершается человеком, его свободной волей, но сама возможность выбора именно благобытия уже есть своего рода дар Божий, и не просто какой-либо тварный дар Божий, а именно Сам Бог, приобщающийся человеку еще на одном уровне. И это понятно: человек может проявить свою свободу выбора только тогда, когда у него есть, из чего выбирать. Выбор благобытия—это выбор Бога.

Говоря о том, как осуществляется такой выбор, который начинается с аскетической жизни человека, а заканчивается обожением, св. Максим пишет:

Ибо он (человек) оказывается в Боге посредством внимания [προσοχή—аскетический термин, обозначающий внутренний смысл аскетики: нерассеянность ума, сосредоточенного в Боге], коль скоро не растлил (не утратил) предсуществующего в Боге логоса бытия, и движется в Боге, согласно предсуществующему в Боге логосу благобытия, посредством добродетелей действующий [ἐνεργούμενος: то есть «движение (человека) в Боге» осуществляется «логосом благобытия»], и живет в Боге, согласно предсуществующему в Боге логосу приснобытия (*Ambigua* 7, 1084 B).

Выбор благобытия, как видно из этих слов,—это не только действие человека, но и действие Бога в отношении человека, осуществляемое посредством логоса благобытия. В других местах (напр., *Вопросоответы к Фалассию*, 50 и 54) св. Максим называет это содействие Божие человеку «сорботанием», или «соделанием» («синергия», συνεργία).

Все логосы стремятся как к своему центру к Логосу, чем и создается движение твари к Богу. Представление о Логосе и логосах у св. Максима довольно близко к учению Феофила Антиохийского о Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός (см. выше, глава 1.2,

раздел 2.2). Творящий мир Логос, предвечный Сын Отца, участвует в творении каждой твари и в ее последующем бытии как ее собственный логос. То же самое относится не только к бытию, но и к благобытию, то есть к деланию добродетелей.

Поэтому св. Максим пишет:

А что сущность той добродетели, которая в каждом (человеке),— это един сущий Логос Божий, это несомненно, ибо сущность всех добродетелей есть Сам Господь наш Иисус Христос (*Ambigua* 7, 1081 CD).

Всякий, кто приобщается Богу, объясняет далее св. Максим, приобщается именно сущности добродетелей, так как только Бог благ по природе и от Него всякая добродетель берет начало и в Нем же имеет свой конец (1081 D, 1084 A).

Таким образом, всё, что человек делает в соответствии со своим естеством, начиная от простого факта бытия, продолжая деланием добродетелей и кончая обожением, совершается при постоянном содействии (синергии) Бога, действующего Своими нетварными логосами.

4.1.4.3 «Приснодействуемое» воплощение Христово: до и после Р. Х.

Говоря о всеобщей причастности, через логосы, к Логосу, а не просто к Богу-Троице, св. Максим ставит вопрос, на который сразу же отвечает: о причастности всех логосов ко Христу, то есть не просто к Логосу, а к Логосу воплощенному. Именно Христос, как мы сейчас видели, назван им «сущностью добродетелей в каждом». Но ведь «в каждом»—это значит не только в христианах, живущих после Рождества Христова, но и во всех, то есть даже в тех, кто жил до Рождества Христова. Не умаляется ли этим—или даже не сводится ли вовсе на нет—значение воплощения Христова?

Подробные рассуждения св. Максима о ветхозаветном праведнике Мелхиседеке, даже не принадлежавшем к народу Божию (Израилю), казалось бы, должны еще более усилить наше беспокойство. Мелхиседек был современником Авраама, жил задолго до Христа, однако, именно он выбран св. Максимом как пример человека, ставшего через обожение бесконечным и безначаль-

ным, из тварного нетварным (особенно подробно, и именно на примере Мелхиседека, об этом говорится в *Ambiguum* 10):

По Максиму, Мелхиседек называется в Новом Завете (Евр. 7, 3) «без отца, без матери и неродословным (т. е. не имеющим предков)» в том смысле, что он «уподобился Сыну Божию», став по благодати тем, чем Логос является по природе (1137D). За свою любовь к Богу Мелхиседек получил «достоинство сыноположения» и «непрестанное» пребывание с Богом (1140B).

«Божественный Мелхиседек был рожден Логосом по благодати в Духе для божественных и безначальных и бессмертных (реальностей) Божиих, нося в себе сохраненное и истинное подобие родившего Бога (ведь всякое рожденное рождается тем же, чем родитель: *Рожденное, как сказано, от плоти есть плоть, рожденное же от Духа есть Дух* (Ин. 3, 6)). Ибо он воспринял такие именованья («без отца, без матери и неродословный») не от природных и временных особенностей (человека), таких, как отец, мать и родословная, (от) начала и конца (своих) дней,— всё это он, превзойдя, полностью отверг,—но от божественных и блаженных признаков, соответственно которым претворился (переделался) его образ». С Мелхиседеком произошло то, что бывает и со всеми вообще «богоносными мужами»— «не по той природе, которая тварная и (сотворена) из ничего, соответственно которой бытие начинается и заканчивается, а по благодати божественной и нетварной и сущей присно превыше всякой природы и всякого времени, из присносущного Бога» (1140D–1141AB).

И так бывает с каждым, кто «отвергает настоящую жизнь с ее желаниями ради (жизни) лучшей, стяжав одного лишь Бога Логоса живущего (в нем) и действующего (ἐνεργούντα) <...>, и кто (поэтому) не имеет (в себе) ничего вообще отделяющего от Его присутствия,— тот становится безначальным и бесконечным, вообще не нося в себе ничего от временной движимой жизни, имеющей начало и конец и волнующей многими страстями, но (имея в себе) только (жизнь) божественную возобитавшего в нем Логоса—(жизнь) вечную и никакой смертью не ограниченную» (1144C).

После этих цитат, число которых можно было бы умножить, не остается сомнения в том, что вся полнота жизни Логоса, которая даруется только воплощением Логоса и только тем, кто общается воплощенному Логосу—Христу, была, по меньшей мере, у Мелхиседека, да и, очевидно, у некоторых других ветхозаветных праведников.

Действительно, сам св. Максим сходным образом рассматривает Авраама (1145 С–1148 А) и Моисея (1148 А–1149 С), утверждая, что они были причастны Христу. Максим говорит о них по аналогии с Мелхиседеком и ставит их в образец для христианских подвижников.

Максим чувствует, что у его читателей это рассмотрение святых дохристианского времени и святых новозаветной эпохи как совершенно равных может вызвать недоумение и потому подробно объясняет свою позицию. Святые, жившие во времена естественного закона (до закона Моисеева) и во времена закона писаного (Моисеева) исполняли тот и другой законы так, чтобы превосходить их смысл. Ведь эти законы были лишь указанием для будущего откровения Нового Завета. Но и те святые, которые жили до Христа, своим стремлением к добродетели привлекали благодать Божию, и поэтому Божий Промысел открывал для них то, чему лишь символами и прообразами служили писанный и естественный законы. Поэтому они, следуя за Христом, поднимались выше обоих законов (1149 С–1152 D). Таково свойство благодати Божией, которую они стяжали. Будучи находящимися под временем людьми, они стяжали вечного Бога, для Которого не существует временных ограничений (1153 АВС). Удостоенные приять благодать Божию более не подчиняются ни естественному, ни писаному закону (1153 С).

Итак, для того, чтобы жить во Христе, важен сам факт воплощения Сына Божия, а не та эпоха, в которую живет человек. Чтобы стать человеком, Христос родился во времени, но человек, чтобы стать вечным, должен быть выведен благодатью Божией из времени. Время до воплощения Сына Божия и после воплощения—одно и то же время, а вечная благодать Божия—одна и та же благодать, которой одинаково легко даровать человеку жизнь вечную, из какой бы точки временной оси он бы ни обратился к Богу. Отличие разных эпох друг от друга (от Адама до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Христа, от Христа до Второго Пришествия) относится лишь к форме и масштабам проповеди Христа: проповедь становилась всё более ясной и откровенной, а масштабы ее должны заключить весь мир.

Такое представление о различии Ветхого и Нового Заветов было абсолютно традиционным и всегда имело большое значение для христианского аскетического учения, особенно для мо-

нашествия*, но только у св. Максима это учение оказалось рассмотрено как часть философской онтологии**, и поэтому неслучайно мы столкнулись с ним еще в предыдущем разделе, когда рассматривали *Ambiguum 7*—православную альтернативу оригенистской Энаде. Словами из того же трактата мы завершим данный раздел, посвященный универсальности значения воплощения Христова—для всех людей, когда бы они ни жили:

Ибо хочет всегда и во всех Божий Логос и Бог Своего вочеловечения действовать таинству (*Ambigua 7, 1084D*).

4.2 Тропос существования и энергия природы

Теперь мы подходим к той части философской онтологии св. Максима, которая оказывается наиболее важной для понимания

* Подробно см.: В. М. ЛУРЬЕ, *Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте* (СПб., 2001).

** Представления св. Максима относительно обожения дохристианских праведников почти не находили себе адекватной интерпретации в трудах патрологов. Важнейшее исключение—работа ЛАРСНЕТ 1996, р. 208–219, анализ которого отличается в деталях от нашего, но имеет тот же общий смысл (впрочем, еще в 1950-е гг. общее направление этого анализа было намечено И. Мейендорфом). Ларше подчеркивает, что совершенство обожения дохристианских праведников не отличалось от обожения христианских святых ни по природе, ни по степени полноты. Наше главное расхождение с Ларше (и Мейендорфом) связано с его выводом, будто совершенство обожения в дохристианскую эпоху «...было доступно только патриархам и пророкам в связи с их служением, состоявшим в предызображении спасительного и обоживающего дела воплощенного Логоса, тогда как в Новом Завете оно становится доступным для всех» (р. 219). Это слишком далеко идущий вывод из слов св. Максима о том, что совершенство обожения достигалось тогда как постижение тайн будущего. Ларше не учитывал, что учение св. Максима существовало в рамках общецерковного понимания Нового Завета как такого образа жизни, который мог быть избран еще прежде Христа, и образцом такого выбора традиционно считался Авраам. (См.: ЛУРЬЕ, *Призвание Авраама...*) Поэтому нет оснований считать, будто круг тех, кто достигал обожения до Рождества Христова, был ограничен чем-либо, кроме собственного произволения людей: одни довольствовались исполнением закона, другие присовокупляли нечто большее. Как справедливо заметил И. Романидис, критикуя только что упомянутое нами толкование И. Мейендорфа, которому неявно следует и Ларше, «для греческих отцов Ветхий Завет точно так же христоцентричен, как и Новый, и точно так же триадологичен» (J. ROMANIDES, *Notes on the Palamite Controversy and the Related Topics // The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963–1964) Part 2; цит. по электронной публикации на сайте <http://www.romanity.org>; см. и весь этот раздел статьи, посвященный критике «инкарнационного и сакраментального мистицизма» И. Мейендорфа).

его богословия: каким образом изменение тропоса существования человека в его «синергии» с Богом связано со взаимодействием природных энергий Бога и человека.

4.2.1 Тропос энергии и деятельность (праксис) ипостасей

Мы помним о том, что всякая сущность (природа) постигается и становится причастуемой только через свои энергии, а энергия есть движение сущности (см. главу 2.1, разделы 2.10.1 и 2.10.2). Между понятиями энергии и сущности (природы) существует взаимно однозначное соответствие: у одной природы (сущности) есть только одна природная энергия (движение). Поэтому (в *Диалоге с Пирром*) Максим объясняет, что (природная) «особенность» (ιδιότης)—это одно из именовании энергии.

Обратим на это внимание: все природные энергии являются природными идиомами (а все ипостасные идиомы—тропосами природной энергии; но см. раздел 4.1.3.3 о возможности тропосов энергии, не являющихся ипостасными идиомами).

Говоря о тропосе существования природы, мы можем говорить и о тропосе энергии—это один и тот же тропос (как справедливо заметил А. Шуффрин), иначе говоря, тропос движения природы.

Соответствующей терминологией пользуется и св. Максим:

Каждый из нас действует (ἐνεργεῖ) изначально (προϋφουμένως) как нечто, то есть как человек, а не как некто, например, Павел или Петр, [он] формирует [определенный] способ действия (τὸν τῆς ἐνεργείας... τρόπον), например, ослаблением или усилением, формируясь этим [способом] по своему выбору (κατὰ γνώμην). Откуда [следует], что различное в лицах в отношении способа [действия] узнается по [их] деятельности (πράξιν), тогда как неразличимость [самого в себе] естественного действия—в принципе (λογε) [природы]. (ОТР 10, 137 А; пер. А. Шуффрина с изменениями.)

Итак, тропосы энергии в разных ипостасях разные, но сама энергия—одна во всех ипостасях одной и той же природы. Максим, как и другие отцы, говорит то об одной энергии природы, то о многих энергиях одной природы. Множественность единой энергии возникает за счет множественности ее тропосов,

а потому единство энергии природы этим не нарушается: речь идет лишь о разных проявлениях одной и той же энергии.

Различие тропосов энергии «узнаётся» по различию в их «деятельности» (πράξις). В греческом языке соответствующие слова—«энергия» и «праксис»—такие же синонимы, как и в русском «действие» и «деятельность». В предыдущей главе мы встречались (раздел 3.3.1) с их взаимозаменяемым словоупотреблением у Псевдо-Кесария, который сам в этом следовал св. Епифанию Кипрскому. В вербальном «монофелитстве» эпохи Пятого Вселенского собора понятия «энергия» и «праксис» употреблялись как тождественные. У св. Максима это иначе.

4.2.2 *Отход от вербального монофелитства: различение «энергии» и «праксиса»*

Именно различение «энергии» и «праксиса» отличает, в понимании св. Максима, его новую терминологию от старой «монофелитской» терминологии эпохи Пятого Вселенского собора. Это подробно разъясняется в догматическом послании к Марину пресвитеру, адресату значительнейшей части антимонафелитских произведений Максима (ОТР 20, 229 В—233 В), который вопросил Максима о смысле фразы св. Анастасия Синаита, патриарха Антиохийского, «единую энергию во Христе и мы утверждаем» (из утраченного трактата св. Анастасия против *Арбитра* Иоанна Филопона). Как мы упоминали в предыдущей главе (раздел 3.3.3), подобные высказывания св. Анастасия стали частью патристической аргументации монофелитов.

Максим объясняет, что термин «энергия» употреблен здесь св. Анастасием в значении результата (ἀποτέλεσμα) природной деятельности—того, что можно назвать «праксис» или «дело» (ἔργον: «то, что сделано»). Если термин «энергия» может употребляться в разных значениях, то в этом нет ничего страшного, так как «благорассудительные» люди всегда могут понять, что речь идет о разных вещах (232 D–233 A).

Из этого разъяснения видно, что св. Максим считал для себя важным не отходить от преемственности с отцами эпохи Пятого Вселенского собора. Кроме того, видно, что он хорошо представлял себе их богословие и то, какие трудности вызывает это богословие при необходимости борьбы с монофелитством. Уже не

только отдаленные, но и близкие последователи св. Максима—как, например, отцы Шестого Вселенского собора—не представляли себе ни реальности этих трудностей, ни богословских школ VI века. Только поэтому на Шестом Вселенском соборе смог обладать такой подход—довольно чуждый св. Максиму,—когда вся патристическая аргументация оппонентов объявляется фальшивкой.

Максим тоже признавал часть монофелитских цитат из древних отцов сфабрикованными, однако, не объявлял фальшивкой даже то знаменитое послание патриарха Мины, с которого, согласно его же версии событий (в *Диалоге с Пирром*), началась монофелитская ересь (именно на нем монофелиты, по версии Максима, начали строить свою аргументацию; Шестой Вселенский собор объявил это послание поддельным). В диалоге с епископом Феодосием Кесарийским, который приводится в *Житии* св. Максима, он лишь отвергает авторитет самого Мины, противопоставляя его авторитету тех отцов, чье учение бесспорно (PG 90, 148).

В случае же Анастасия признается не только подлинность цитаты, но и авторитетность источника, поэтому Максим получает здесь повод для точного объяснения того, как соотносятся между собой его «новая» и столетней давности «старая» терминологии.

4.2.3 «Активная пассивность» человеческой воли во Христе

Предыдущие два раздела (4.2.1 и 4.2.2) должны были убедить нас, что св. Максим вполне отдавал себе отчет о различных значениях, которые могут принимать выражения «энергия» и «единая энергия»—простой неспособности понять оппонента написать ему невозможно.

Поэтому необходимо признать, что Максим четко представлял себе, о чем говорил, когда не соглашался даже с самой «мягкой» версией монофелитской доктрины—той, которую Пирр представил в диалоге с ним уже в качестве последнего аргумента:

Мы утверждаем единую энергию не в смысле отрицания человеческой энергии, но лишь в том отношении, что, по противопоставле-

нию божественной энергии, (энергия человеческой) природы называется «претерпевание» [πάθος; церковно-славянский перевод этого термина, «страсть», имеет тот же самый спектр значений: всё, что претерпевается против или независимо от воли субъекта, будь то в моральном смысле или в физическом; «страсть»—это и физическое страдание, и «греховные страсти»] (*Диалог с Пирром*).

Пирр здесь имеет в виду очевидное противоречие: ведь «страсть», по самому смыслу слова, есть отсутствие деятельности, тогда как «энергия»—это именно деятельность. Не о том ли самом говорил и св. Максим, когда утверждал, что в Боге для обоженных прекращается всякое движение и всякая деятельность?—Оказывается, и о том, и не о том.

Пассивность человеческой деятельности (энергии) во Христе приводит св. Максима к противоположным, казалось бы, выводам, в зависимости от того, говорит ли он о соединении человечества с божеством во Христе или же во святых людях. Во Христе необходимо всегда насчитывать две природные воли, несмотря на пассивность человеческой, но в обоженных, по св. Максиму, есть только одна воля—Божия, причем, это обосновывается именно пассивностью воли человеческой (см. ниже, разделы 4.2.4 и 4.2.5). Нам предстоит подробно рассмотреть это различие, фундаментальное и для христологии, и для антропологии св. Максима. Но мы начнем с того, чтобы лучше понять, что же означает сохранение человеческой воли во Христе.

В *Диалоге с Пирром* св. Максим ограничивается кратким и довольно самоочевидным ответом на аргумент Пирра: «страсть»—это всё равно «энергия», а коли так, надо говорить о двух энергиях во Христе, а не об одной. Энергия тварных существ, объясняет Максим, называется «страстью» не в противопоставление божественной энергии, а вследствие того, что все тварные существа не являются «самодвижными», а имеют причину своего движения в Боге; они суть «движимые», то есть претерпевающие движение. Причина движения тварных существ—находящиеся в них творческие логосы Божии, то есть божественные энергии.

Итак, даже во Христе, а не только в обоженных людях человеческая энергия является «страстью», то есть пассивной по отношению к энергии божественной. Тем не менее, эта пассивность по-

своему активна*, поэтому мы позволим себе говорить об **«активной пассивности» человеческой природы в ипостаси Логоса**—разумеется, отдавая себе отчет в том, что это выражение принадлежит нам, а не св. Максиму.

Когда, в том же диспуте Пирр в качестве аргумента в пользу монофелитской позиции задал вопрос: «Что же, разве не мановением Логоса, соединенного с нею, приведена в движение плоть?»,—Максим немедленно ответил, что при таком подходе Пирр разделяет Христа. Подобные выражения были бы уместны, объясняет Максим, если бы речь шла о «Моисее и Давиде и (всех) тех, кто стали приятельницами божественной энергии, благодаря отложению человеческих и плотских идиом» (то есть энергий; см. уже цитированное определение природных идиом как природных энергий в том же *Диалоге с Пирром*: раздел 4.2.1).

Пока что оставим в стороне вопрос о том, каким же образом Моисей, Давид и им подобные могут «отложить» свои человеческие энергии (к этому вопросу мы перейдем в разделах 4.2.7.3 и 4.2.8), а сосредоточимся на том, что Максим говорит относительно человеческой энергии Логоса.

Логос, как объясняет Максим (*Диалог с Пирром*), приобрел при воплощении свойственную всякой тварной природе «способность к самосохранению» (ἀνθεκτικῆ δύναμις), которой обладает всякое тварное бытие. Используя терминологию стоиков, Максим разлагает эту способность на две составляющие: «стремление» (то есть притяжение к чему-то) и «отвращение» (ὀρμὴ καὶ ἀφορμὴ); «стремление»—к тому, что необходимо для поддержания существования, «отвращение»—от того, что ведет к тлению и разрушению. Эти стремление и отвращение Логос «добровольно принял посредством (человеческой) энергии», причем «стремлением к тому,

* Об «активности» человеческой природы в ипостаси Христа см., главным образом, анализ в ЛАРСНЕТ 1996, р. 571–573. В ранних исследованиях эта тема была лишь едва намечена, либо, еще того хуже, интерпретирована с грубыми ошибками. Соглашаясь принципиально с подходом Ларше, мы, однако, проставляем один важный акцент, у него отсутствующий: это акцент на «страдательном» характере «активности» (энергии) человеческой природы даже и в ипостаси Сына, о чем Максим говорит прямо в процитированном чуть выше фрагменте *Диалога с Пирром*. Как мы увидим ниже (раздел 4.2.5), различие тропосов человеческой энергии в ипостаси Сына, с одной стороны, и обоженных, с другой стороны, будет проявляться на уровне ипостасей, а не в самом факте «пассивности» («страдательности») энергии человечества по отношению к энергии божества.

что естественно и незазорно, пользовался настолько, что неверным даже казалось, будто Он не Бог, а отвращение Он добровольно подавил во время страдания вплоть до смерти». (Подробно о подавлении во Христе отвращения человеческой природы перед смертью говорится в *Вопросоответах к Фалассию*, 21).

В другом месте (*Ambigua* 5) св. Максим выражается еще яснее. Христос, будучи по естеству владыкой, стал по другому естеству рабом, однако «действуя рабское владычественно (τὰ μὲν δουλικὰ δεσποτικῶς ἐνεργῶν), то есть плотское божественно <...>, а владычественное совершая рабски (τὰ δεσποτικά δὲ πρᾶττων δουλικῶς), то есть божественное—плотски». Поэтому Он через страдания уничтожил тление и через смерть даровал неуничтожаемую жизнь, а через свое «неизреченное истощание (κένωσις)» (термин, означающий «истощание», то есть «опустошение» Сыном Божиим Самого Себя от Своей божественной славы для принятия человеческого естества; термин «канонизирован» в *Беседе на Рождество* св. Григория Богослова) «богосоделал весь (наш) род». Таково, продолжает Максим, свойство ипостасного соединения двух природ, которые сосуществуют в единой ипостаси Логоса без разделения, но так, что каждая из них имеет собственную природную «энергию, или движение»:

Логос обеими природами «действует единовидно (ἐνοειδῶς ἐνεργῶν), так что в каждом из того, что совершается Им (Логосом) силою Его божества, нераздельно сопроявляется энергия собственной Его плоти. <...> Поэтому Он и, страдая, был Богом истинно, и, чудотворя, был человеком истинно, потому что, по неизреченному соединению, Он был истинной ипостасью истинных природ» (1044 С–1045 А).

Логос выступает субъектом всех действий, осуществленных в соответствии с человеческой природой,—точно так же, как Он выступает субъектом действий, осуществленных в соответствии с природой божественной. Только в этом смысле принимает Максим излюбленное монофелитами выражение Дионисия Ареопагита (из его *Послания IV*) «новое богомужное действие»: оно единое в том же смысле, в каком у раскаленного меча можно назвать единым его двойное действие—рассекать и жечь (см. *Ambigua* 5 целиком, особ. 1057 С—1060 В).

Если бы во Христе пассивность человечества состояла в том, в чем ее понимал Пирр,—а именно, в том, чтобы человечест-

во управлялось Богом как бы извне,—то имело бы место то самое разделение Христа, против которого протестует Максим, обличая своих оппонентов-монофелитов в скрытом несторианстве. Подобное «внешнее управление» человечества божеством осуществляется только в Моисее, Давиде и других обоженных людях (о чем подробно см. ниже, раздел 4.2.5). Но во Христе управление человеческими функциями осуществляет непосредственно ипостась Логоса, которая берет эти функции на себя. *Логос управляет Своими обеими природами, согласно обоим природам Он действует, а потому обе эти природы активны, хотя активность одной из них заключается в «страдательности», то есть в пассивности.*

Итак, резюмируем пока вместе со святым Максимом, не смущаясь кажущейся очевидностью этого вывода (по крайней мере, очевидностью для всех, кроме монофелитов и монофизитов): *всё, что Христос делал как человек, Он совершал энергией человеческой природы.* Иными словами—во Христе не было и нет ни какой-либо особой «сложной природы» монофизитов, ни какой-либо особой, отличной от человеческой, «сложной энергии» монофелитов. Зато есть—естественная (природная) энергия человечества, со свойственными ей «стремлением и отвращением».

Человеческая природа и человеческая энергия приобретают во Христе один из своих тропосов, который распространяется на все естественные способности человеческой природы, но включает и сверхъестественные—то, что даруется человечеству по соединению с божеством. Этот тропос характеризуется пассивностью: человеческая энергия определяется в нем термином «претерпевание» и, в некотором отношении, даже «подавляется» (когда речь идет о добровольном принятии смерти, то есть о подавлении естественного и незазорного отвращения человеческой природы от смерти*).

* Вокруг этого положения христологии св. Максима в течение 1970-х гг. выстроилась целая школа интерпретации его учения в духе современного католического «халкидонизма», отрицающего «неохалкидонизм» Пятого Вселенского собора и реабилитирующего позицию сторонников «трех глав». Самое характерное произведение этого направления патрологии: F.-M. LÉTNEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Paris, 1979). Основная критика этого направления сосредоточена в работах канадского патролога М. Дусе, см. особенно: M. DOUCET, *La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture // Science et Esprit* 37 (1985) 123–159. См. также LARCHET 1996.

4.2.4 Обожение как движение образа к первообразу: «единая энергия» Бога и святых

Христос показал в Своем вочеловечении тот образ (тропос) жизни, которому человек должен подражать для своего уподобления Богу. Именно во Христе человек получает Бога в качестве «первообраза» (архетипа) для себя, которому он может (с помощью того же Бога, в «синергии», о которой см. выше, раздел 4.1.4.2) и должен подражать.

Обожение—это движение «образа» (человека) к «первообразу» (Богу)*, но первообраз есть Христос.

Во Христе, как объясняет св. Максим, Господь Сам сделался Своим «образом и символом (τύπος καὶ σύμβολος)», чтобы возвести нас к Себе (*Ambigua* 10, 1165 D–1168 A), так как самостоятельно ни для какого тварного существа это невозможно.

При этом Христос—сразу и «образ», и «первообраз». Так, толкуя слова апостола о Мелхиседеке, что он «уподоблен Сыну Божию» (Евр. 7, 3), Максим говорит, что таков и «всякий святой»:

Великий Мелхиседек <...> удостоился через божественную добродетель стать образом (εἰκών—«иконой») Христа Бога, <...> в Которого все святые собираются как в первообраз (архетип)... (*Ambigua* 10, 1141 C)

Уподобление образа первообразу совершается в каждом человеке отдельно, в зависимости от его свободного выбора. Условием возможности такого выбора является присущая каждому человеку свобода. Максим называет ее ἐξουσία—буквально, «власть» (имеется в виду власть над собой), или еще более прямо и понятно—αὐτεξουσία, что буквально переводится на славянский как «самовластие», а на русский—«свобода» (в значении свободы воли). Такая «власть» присутствует в каждом человеке всегда и не может отмениться никогда, ни в каком состоянии. Наличие такого рода свободы есть необходимое условие для того, чтобы человек мог пользоваться своей природной волей, желаниями, фантазией и способностью к рассуждению (ОТР 1, 17 C–20 A).

* Подробно об этом аспекте учения св. Максима: В. М. Живов, «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // В. М. Живов, *Разыскания в области истории и предистории русской культуры* (М., 2002) (*Studia Philologica*) 15–39 [расширенный вариант статьи, опубликованной впервые в 1982 г.].

Но именно свобода человека позволяет ему отказаться от своей человеческой свободы выбора, приняв выбор добра в качестве окончательного и не подлежащего пересмотру. Именно в таком смысле толкует Максим слова апостола Павла «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20) (*Ambigua* 7, 1076 В-СД). Эти слова, как объясняет Максим, никак не означают «изъятие самовластия» человека. Напротив, «самоустранение» воли человека перед волей Божией происходит вследствие его свободного выбора: Максим употребляет выражение «(само)устранение по соизволению»—ἐκχώρησις ὑψωτική. Человек воспринимает такое движение, которое есть «восхождение образа (иконы) к первообразу». Двигаться в другом направлении он уже не способен, «...а яснее и истиннее сказать, даже и не способен хотеть (βούλεσθαι)».

Словом «хотеть» Максим обозначает не природную волю, а нечто индивидуальное, такую способность индивидуальной фантазии, которая всецело зависит от самого индивидуума и которая может быть направлена как на то, что соответствует его природе, так и на что угодно другое (см. определение «хотения», βούλησις, и близкородственных понятий в ОТР 1, 13 В–16 В). Получается, что при обожении тропос существования и энергии человека становится таким, что его личные хотения утрачивают возможность куда-либо уклоняться от Бога. Это и подразумевает, по Максиму, такое состояние, о котором говорит апостол Павел: «не я живу, но живет во мне Христос». Христос «живет» в Павле не так, как Он присутствует, через Свои логосы, в каждом человеке или, тем более, в каждой твари, но особым образом, и именно таким, который даруется Павлу лично, а не природно и автоматически,—то есть по причине соизволения самого Павла, а не просто по причине принадлежности Павла к человеческой природе, воспринятой Христом. Последнее обстоятельство (воплощение Христово)—хотя и необходимое условие для достижения этого состояния Павла, но не достаточное.

Неспособность человека в состоянии обожения даже хотеть чего-либо, не относящегося к движению образа к первообразу, обосновывается св. Максимом так:

...образ восходит к первообразу и больше и не будет способен перемещаться в другом направлении, а яснее и истиннее сказать, даже и не будет способен хотеть, потому что он захвачен божественной

энергией, а точнее, он обожением стал Богом и обильно наслаждается, в иступлении [τῆ ἔκστασει: буквально, «выходом (выступлением) из»; ἔκστασις («экстаз») — термин неоплатонистического происхождения, «канонизированный» употреблением у Григория Нисского, *О жизни Моисея*, и, более всего, у Дионисия Ареопагита, *О таинственном богословии*] из того, что естественно (φυσικῶς) соответствует ему (из числа) сущего и умопостигаемого, благодаря преобедившей его благодати Духа. (Поэтому образ) будет показывать единого действующего (ἐνεργούντα) Бога, так что будет одна и во всех отношениях единая энергия — (энергия) Бога и достойных Бога, а точнее, одного Бога, потому что Он всецелый во всецелых достойных (Его) благолепно взаимопроникает (ὥστε εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνέργειαν, τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀξίων Θεοῦ, μᾶλλον δὲ μόνου Θεοῦ, ὡς ὅλον ὄλοισ τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος). (*Ambigua* 7, 1076C)

Оказывается, достижение человеком как образом Божиим Бога как своего первообраза заключается в том, что образ перестает показывать иного субъекта действия, кроме Бога, так что применительно к образу можно будет говорить только об одной энергии — Божией.

Как это примирить с учением Максима о двух энергиях во Христе? — Надо сказать, что не только ученые XX века пытались задавать Максиму этот вопрос. Еще раньше, в 645 или 646 г., св. Максиму пришлось подробнейшим образом объяснять особенности своего терминологического словоупотребления в странном догматическом послании к одному из своих ближайших единомышленников, пресвитеру Марину (это и есть ОТР 1, 9–37). Только что процитированное место из *Ambigua* 7, при всем желании, не отнесешь к самым простым у св. Максима; впрочем, это и неудивительно: Максим писал свои *Ambigua* не просто к единоверцам и единомышленникам, но к весьма преуспевшим духовно людям, которых он считал по богословским познаниям стоящими выше себя и к которым писал лишь ради послушания.

Но, как это часто бывает при изучении св. Максима, его самые «темные» места относятся отнюдь не к периферии его учения, а как раз к основополагающим темам, вот почему мы не вправе миновать их даже если в нашу задачу входит всего лишь проследить основные богословско-философские темы Максима.

Максим считал, что смысл его слов о «единой энергии» Бога и святых «ясен» (ОТР 1, 33 А), и поэтому никогда не давал понять,

будто считает указанные слова богословским заблуждением или хотя бы неточностью. Да и в *Диалоге с Пирром*, в самый разгар антимонофелитской полемики, мы встретили у Максима аналогичную мысль—о том, что Моисей, Давид и все святые принимают божественную энергию, отлагая свои природные идиомы, то есть свою природную энергию (раздел 4.2.3)*.

Поэтому нам ничего не остается, как вместе со св. Максимом попытаться понять, почему во Христе нужно исповедовать две воли, тогда как во святых—только одну, а точнее, *в каком смысле* во Христе воли две, а во святых—одна. Если мы не понимаем мысли св. Максима относительно «единой воли Бога и святых», то не надо строить иллюзий, будто мы понимаем его мысль относительно двух волей во Христе, то есть что мы не подменяем Максимова и церковное учение о двух волях во Христе каким-либо своим произвольным представлением.

4.2.5 «Единая энергия» Бога и святых как прекращение синергии

Мы видели (разделы 4.2.2 и 4.2.3), что, в некоторых смыслах, Максим соглашался говорить о «единой энергии» во Христе: либо в смысле Анастасия Синаита, либо в смысле Дионисия Ареопагита. В первом случае под «единой энергией» подразумевалось единство результата деятельности («праксис»), во втором—нераздельное соединение энергии божества и энергии человечества. Признавая ту и другую терминологию законной, св. Максим предпочитает ее не использовать, так как она не позволяет достигнуть достаточной точности при изложении его учения.

Что же касается фразы Максима о «единой энергии» Бога и святых, то здесь случай прямо противоположный: это собственная и вполне точная терминология св. Максима. Поэтому мы можем сказать заранее, что энергия Бога и святых является еди-

* Что касается патрологов XX века, то они, в массе своей, «пошли другим путем», объявив эти слова Максима богословской неточностью, допущенной, якобы, Максимом тогда, когда начавшиеся монофелитские споры еще не успели привлечь его более концентрированного внимания к предмету. Подробная и аргументированная критика такого подхода, начатая М. Дусе, содержится в монографии Лаксет 1996, где блестяще показана внутренняя когерентность богословской мысли и терминологии св. Максима.

ной не в том смысле, в каком можно говорить о единой энергии во Христе,—ни в смысле Анастасия Синаита, ни в смысле Дионисия Ареопагита.

В то же время, дискутируя против монофелитов, Максим выдвигает против них два противоположных обвинения—и действительно, монофелитство в разных трактовках тяготело к одному из этих полюсов. Исторически оно возникло как компромисс с монофизитством, и поэтому представление о единой энергии служило импликацией монофизитского представления о единой природе Христа (см., например, ОТР 3, 45 В–56 D), однако в полемике против тех монофелитов, которые не имели монофизитского «бэкграунда», на первый план вышла противоположная крайность: двусубъектная христология, то есть фактическое несторичанство. Особенно ярко это проявилось в дискуссии с Пирром (ср. выше, раздел 4.2.3). Максим обвиняет Пирра в том, что тот разделяет Христа, представляя Его тем, чем, на самом деле, является всякий обожженный человек, а не человечество, воспринятое ипостасью Логоса.

Итак, представление о том, что человеческая активность настолько уступает божественной, что теперь следует говорить лишь об одной, божественной, энергии, будучи неприменимым ко Христу, оказывается применимым к обожженным людям. Максим подробно разъясняет это в двух догматических посланиях к пресвитеру Марину, написанных почти одновременно,—ОТР 1 и ОТР 2 и 3 (ОТР 2 и 3 представляют собой, соответственно, выдержки из 50-й и 51-й глав обращенного к Марину несохранившегося трактата «об энергиях и волях», как назвал его средневековый редактор собрания сочинений св. Максима: ОТР 2, 40 А).

Комментируя свои слова из *Ambigua* 7 (ОТР 1, 33 А–36 С), св. Максим вновь поясняет, что его тезис не ведет к исповеданию единой энергии во Христе потому, «что мы возвещаем во Христе не человека обожженного, а Бога, совершенно вочеловечившегося» (36 А). В чем же различие?

Различие в том, что будущее состояние святых является результатом деятельности (ἀποτέλεσμα) исключительно божественной энергии. Оно даруется нам по благодати, а наше собственное человеческое естество не имеет к нему никакой способности (δύναμις). Но всякий результат деятельности, «праксис»,—это результат реализации способности, соответствующей дан-

ному естеству (природе)*. К тому «праксису», которым является обожение, человеческая природа не имеет никакого отношения. Это «праксис» одной лишь божественной воли и энергии. Наше естество не имеет никакой способности к нему, и обожение не является даже «воздаянием» святым за их праведные дела (33 В—36 А). Другими словами, если вспомнить еще один термин св. Максима, «синергия» (см. выше, раздел 4.1.4.2),—**в обожении синергия прекращается, и именно в этом смысле следует говорить, что человеческой энергии в обоженных нет, а есть только энергия Божия.**

Синергия, изначально направленная на такое взаимодействие человека с божественными логосами (энергиями), которое ведет его к обожению, состоит в том, что человек научается всё меньше и меньше действовать сам, предоставляя всё больше действовать в нем Богу,—так что образ начинает всё яснее «показывать» (выражение из *Ambigua* 7) первообраз и, при достижении цели, которая есть обожение,—вообще перестает показывать какую-либо иную деятельность, кроме деятельности первообраза. Достижение цели синергии приводит к упразднению самой синергии.

Монофелиты, исходившие из халкидонитских представлений (такие как Пирр), приписывали подобные свойства непосредственно человечеству Христа. Но во Христе, как объясняет Максим, всё обстоит существенно иначе. Христос «тем, что действовал природой умно одушевленной плоти, сделал явленной силу (δύναμις) Своего неизреченного божества,—(силу) беспредельную, беспредельночисленно беспредельно пребеспредельную (ἀπειρον, ἀπειράκις ἀπειρος ὑπεράπειρον)» (36 АВ).

Выше (раздел 4.2.3) мы цитировали из *Ambigua* 5 то объяснение св. Максима, из которого можно представить себе, что имеется в виду под проявлением божественной силы через человеческую энергию. Речь идет о том, что во Христе «владыка действует рабски» и «раб владычественно», так что соответствующие действия имеют не тот результат, к которому они приводили бы по естеству, а вочеловечение Бога и обожение человека.

* Здесь, как замечает LARSENET 1996, р. 557, Максим пересказывает Немесия, епископа Емесского († ок. 400), автора фундаментального для средневековой антропологии и медицины трактата *О природе человека*, гл. 34, который, в свою очередь, опирается на Плутарха (*О судьбе*, 6).

Однако, это только на первый взгляд может показаться достаточным объяснением. В другом месте (*Второе послание к Фоме*, предисловие) св. Максим говорит о святых (с которыми он сравнивает своего адресата—того же самого, к которому предварительно были посланы первые пять *Ambigua*, включая только что упомянутое рассуждение о взаимодействии двух энергий во Христе в *Ambiguit* 5), что Бог в них «становится узнаваемым для земных». Иными словами, не только Христос по Своему человечеству, но и все святые являют через себя Бога—хотя, очевидно, делают это по-разному.

В то же время, как мы уже цитировали из *Диалога с Пирром*, что Христос человеческим «стремлением к тому, что естественно и незазорно, пользовался настолько, что неверным даже казалось, будто Он не Бог» (см. выше, раздел 4.2.3). Это тем более приложимо к святым, однако, Максим отказывается говорить о наличии в них человеческой воли. Аргумент, использованный им самим применительно к христологии, тут почему-то не работает: соответствующие человеческому естеству поступки святых не дают почему-то права признавать в этих святых действие человеческой воли.

Чтобы понять причины этого, нам придется, вместе со св. Максимом, погрузиться в его философско-психологическую теорию волевого акта. В рамках этой, специально разработанной для дискуссий с монофелитами теории, Максим и дает свой подробный и логически полностью последовательный ответ на вопрос о различии тропосов человеческой энергии в ипостаси Логоса и в ипостасях обоженных: почему в первом случае необходимо утверждать «две энергии», а во втором—только одну и, притом, божественную.

4.2.6 Теория волевого акта: воля природная и воля гномическая

После того, как мы столько раз повторили, что единая энергия человеческой природы различается в человеческих ипостасях тропосами, которые она в них принимает, пришло, наконец, время посмотреть, как же конкретно возникают эти различия тропосов. Тогда мы и увидим, чем тропосы человеческой энергии в человеческих ипостасях отличаются от ее же тропоса в ипостаси Логоса. Максим Исповедник постоянно касается этих вопросов, но са-

мым систематическим, хотя и не исчерпывающим изложением его учения для нас сейчас является ОТР 1 (вероятно, в утраченном трактате «о волях и энергиях», остатки которого мы имеем в виде ОТР 2 и 3, изложение было еще более подробным и целостным).

В ОТР 1 Максим близко следует автору классического труда по антропологии Немесию Емесскому (*О природе человека*, гл. 33 и 34)*, который, в свою очередь, развивает положения Аристотеля (*Никомахова этика* III, 4 и 5). Обращаясь к Максиму, очень желательно прочитать указанные главы Немесия и Аристотеля или хотя бы только последнего. В нашем изложении мы будем делать упор на том, что было внесено лично Максимом.

Максим определяет природную волю человека как некое врожденное «стремление»—*ἄρεξις* (ОТР 1, 12С—13А) или *ἔφεσις* (ОТР 14, 153А); синонимы могут выбираться разные, но суть одна: природная воля есть некое свойственное каждому разумному существу стремление. Это «стремление» есть, вместе с тем, и «сила» (*δύναμις*: ОТР 1, 12С), то есть «потенция», «способность», которая может осуществиться. По природе это стремление должно быть направлено туда, куда его направляет соответствующий логос Божий (см. выше, раздел 4.1.4.1).

Далее речь будет идти только о разумных живых существах, так как термин «воля» (*θέλημα*) применяется не ко всякому природному стремлению, то есть не ко всякой природной энергии любого тварного существа, а только к «стремлению разумному (*λογική*) и живому» (ОТР 1, 13А). ***Природная энергия называется «волей» лишь тогда, когда она принадлежит разумному существу.*** Поэтому невозможно говорить о «природной воле» животного или растения: у них есть природные энергии, но нет воли. Говоря о психологии волевого акта, мы ограничиваемся, вместе со св. Максимом, рассмотрением «разумных» стремлений человека, то есть таких стремлений, которые специфичны для человека как разумного существа.

* См. русский перевод этого произведения, принадлежащий Ф. Владимирскому (Почаев, 1904; переиздание: М., 1996), снабженный подробными примечаниями, учитывающими как античных предшественников Немесия, так и его последователей в патристике (включая Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина). См. также монографию: Ф. Владимирский, *Антропология и космология Немесия, епископа Емесского в их отношении к древней философии и патристической литературе* (Житомир, 1912).

В каждой ипостаси такое стремление представляет собой *способность*, которая может *актуализироваться* по-разному. Результатом такой актуализации оказывается проαἰρεσις—«выбор» (буквально, «предпочтение»; термин восходит к Аристотелю); в соответствии с русской традицией перевода богословской, а не философской литературы, мы будем переводить этот термин как «произволение». Вслед за Максимом, мы рассмотрим процесс формирования индивидуального волевого акта как процесс актуализации особой способности человека—его «разумного стремления».

Природная воля в процессе своей актуализации в человеке опосредуется дважды: сначала хотением (βουλή, или βούλησις—букв. «акт хотения»), потом рассуждением (κρίσις) (ОТР 1, 13 А).

Хотение распространяется как на то, что зависит от нас, так и на то, что не в нашей власти. Оно является соединением «воображательного стремления» (ὄρεξις φανταστική) нашего разума, которое само по себе есть «некая природная воля» (то есть свойство природы, а не ипостаси), с нашим ипостасным «логосом решения» (βουλευτικός λόγος), то есть с нашей личной способностью захотеть чего-либо из того, что доступно нашему воображению, хотя, может быть, и неисполнимого (13 ВС). Соотношение между «хотением» и «произволением» («выбором») подробно рассмотрено Аристотелем, а вслед за ним Немесием, за которым следует Максим.

«Произволение» может быть основано на хотении только того, что находится в нашей власти, то есть на хотении исполнимого. Для этого хотение исполнимого должно быть опосредовано рассуждением (термин κρίσις в данном контексте можно перевести и как «решение», но мы будем держаться перевода, обычного для русской не философской, а аскетической литературы)—то есть принятием решения исполнить желаемое (16 ВС). Здесь Максим развивает тему, намеченную у Немесия (*О природе человека*, 33). Конечным результатом выбора является «то, что делается», «деланное» (τὰ πρακτά), или, проще сказать, сами поступки—но это уже вне психологии человека (ОТР 1, 16–20).

Таким образом, вслед за Немесием Максим определяет «произволение» (προαἰρεσις) как «совпадение (σύνωδος—буквально, «схождение») стремления [то есть природной воли], хотения и рассуждения» (13 А) или как «сложение» тех же самых трех компонентов (16 С). Собственно, с этого места логической цепочки и начинаются оригинальные построения св. Максима.

Центральным в них оказывается по-новому вводимое понятие «гноми» (γνώμη), которого не было ни у Аристотеля, ни у Немесия, и которое обладало слишком широким и неопределенным спектром значений в богословской терминологии VI века.

Максим отвергает прямое отождествление γνώμη и προαίρεσις, хотя признает, что «многие» употребляют эти термины именно так (17 С). Выше (раздел 4.2.1) мы несколько «согрешили», переводя у Максима «гноми» как «выбор»: в действительности, это расположение сознания индивидуума, соответствующее какому-то выбору (ср. аналогично в терминологии монофелитов: выше, раздел 3.1.3), тогда как собственно выбор, то есть конкретный волевой акт,—это προαίρεσις. Термин «гноми» определяется Максимом так, чтобы объединить в нем значения индивидуального выбора и индивидуального сознания.

Максим определяет «гноми» двояко, но, фактически, второе определение лишь уточняет первое:

[1] «гноми»—«заложенное в нас стремление (δρεξις ἐνδιάθετος) к тому, что в нашей власти, от которого (происходит) произволение (προαίρεσις), или

[2] расположение (διάθεσις) к тому из находящегося в нашей власти, на что (обращено) стремление хотения (ἐπι τοῖς ἐφ' ἡμῖν ὀρεκτικῶς βουλευθεῖσι). Ибо стремление к тому, что (мы) рассудили из (предметов) хотения (τοῖς κριθεῖσιν ἐκ τῆς βουλής),—поясняет св. Максим последнее определение,—получая (соответствующее) расположение (διάθεσις), становится «гноми» (17 С).

Первое определение говорит о том, что для каждого из нас обладать «гноми» есть общее свойство природы («заложенное в нас»), благодаря которому мы становимся способными осуществлять выбор, то есть благодаря чему мы обладаем произволением. Выбор этот индивидуален, но сама способность к нему природна—аналогично тому, как ипостасные идиомы людей индивидуальны, но способность иметь те или иные ипостасные идиомы—природна.

Второе определение детализирует первое с учетом данного ранее определения произволения как суммы из трех слагаемых (того «стремления», которым является природная воля, а также хотения и рассуждения): когда все три слагаемых налицо, «стремление», которым является какая бы то ни было природная воля,

приобретает такое «расположение»—разумеется, индивидуальное,—в котором она называется «гноми».

И еще одно определение «гноми», поясняющее первые два:

[3] «Гноми» относится к произволению (προαίρεσις) в том же смысле, в каком состояние (ἔξις) относится к действию (энергии) (ОТР 1, 17С).

Это определение можно изложить другими словами: «гноми» относится к произволению как потенциальность к актуальности. Ведь если потенцией св. Максим считает природную человеческую волю, то «гноми»—это и есть та самая потенция, но ограниченная хотением и рассуждением индивидуума.

Из второго определения «гноми» делается очевидным смысл еще одного важного термина св. Максима: «гномическая воля» (θέλημα γνωμικόν, θέλησις γνωμική): это природная воля, получившая «гномическое» расположение в индивидууме. См., например, ОТР 2 и 3, а также следующее определение:

Воля гномическая есть самопроизвольное индивидуальное стремление и движение разума (Θέλημα γνωμικόν ἐστίν, ἡ ἐφ' ἐκάτερα τοῦ λογισμοῦ αὐθαίρετος ὁρμή τε καὶ κίνησις) (ОТР 14, 153 АВ).

Если «гноми» есть расположение, соответствующее конкретному тропосу данной природной энергии, то понятие гномической воли вводится для того, чтобы иметь возможность говорить о способности индивидуума придавать своей природной энергии те или иные тропосы. Впрочем, термин «гноми» может употребляться синонимично термину «гномическая воля», как мы это и видели в первом из двух определений «гноми», где она определялась как «заложенное в каждом из нас стремление». Едва ли случаен выбор термина ἐνδιάθετος: главное значение этого слова—«внутренний, присущий», но у Максима играет роль и этимологический смысл, связанный с общим корнем со словом «расположение» (διάθεσις). Получается, что «гноми» есть «расположенное стремление» природной воли, то есть такое стремление, которое получило индивидуальное расположение, иными словами, тропос природной воли (энергии).

Итак, природная воля, будучи энергией, в человеческих индивидуумах способна принимать различные тропосы, в зависимости от «расположения», созданного для нее этим индиви-

дуумом. Такое индивидуальное расположение воли называется «гноми», а, по отношению к индивидууму, его природная воля, получившая индивидуальное расположение, называется волей гномической.

Гномическая воля отличается от природной воли аналогично тому, как ипостасные идиомы отличаются от природных идиом. Однако насколько точна эта аналогия?

В пределах указанной аналогии понятие гномической воли было детализировано в концепции св. Максима до начала монофелитских споров. Начавшиеся споры очень быстро показали недостаточность такой детализации: понятие гномической воли, как оно было описано выше, и понятие ипостасной идиомы не были различены достаточно строго. Строго их пришлось разграничивать в христологии.

4.2.7 *Понятие гномической воли в христологии*

Мы еще на один шаг приблизились к вопросу, поставленному выше (в разделе 4.2.5): какое различие существует между проявлениями природной воли человечества в ипостасях обоженных и в ипостаси Христа. Рассмотрев подробно, как осуществляется действие природной воли в человеке, мы должны теперь рассмотреть действие природной человеческой воли во Христе—тот вопрос, который как раз и составлял главный предмет спора с монофелитами.

Если исходить из того, что было сказано о гномической воле в разделе 4.2.6, очевидно, что во Христе тоже должна была быть гномическая воля. Такой подход соответствовал богословской традиции VI века, где понятие «гноми», наряду с понятием *θέλημα*, служило выражением единства сознания Христа (см. выше, раздел 3.1.3), и было характерно и для св. Максима едва ли не до середины 640-х гг., то есть даже после начала монофелитских споров. Но уже ко времени *Диалога с Пирром* и ОТР 1 (то есть не позднее 645 г.) этот подход пересматривается, а понятие «гноми» в богословии св. Максима получает важное уточнение. Сейчас нам как раз и предстоит рассмотреть эволюцию понятия «гноми» у св. Максима.

4.2.7.1 Грех как тление произволения и его исправление во Христе

Понимание того дела спасения человека, которое совершил Христос, всегда находится в соответствии с тем или иным пониманием греха, то есть того, от чего человека следовало спасти. В предыдущей главе мы подробно рассматривали различные подходы к тому, что можно было бы назвать антропологией греха (см. там раздел 4 и особенно 4.3). Само собой разумеется, св. Максим—как, впрочем, и его оппоненты-монофелиты—принадлежал, в этом отношении, к общей традиции восточной патристики.

Ни грех, ни тление (смерть), по Максиму, не стали частью человеческой природы даже и после грехопадения. Грех бывает только личным, а потому не может наследоваться в принципе, а смертность в человеческом роде наследуется, но не потому, что она стала частью природы. «Механизм» этого наследования подробно рассматривается св. Максимом в *Вопросоответах к Фалассию* (в Предисловии и в 61-м вопросеответе)*. Он связан с круговоротом страдания (ὀδύνη) и наслаждения (ἡδονή)—Максим нарочно выбрал из ряда возможных синонимов такие два слова, которые кажутся модификациями друг друга (в византийском произношении—«одіни» и «идоні»).

Когда прародители согрешили, они получили смерть лично для себя и скотский способ размножения для продолжения рода—поскольку к другому способу размножения, задуманному для человека изначально и впоследствии осуществленному в девственном рождении Христа, они стали теперь неспособны (мы уже касались этого выше, раздел 4.1.3.2). Движущим механизмом в этом способе рождения становится «наслаждение». Но это такого рода «наслаждение», которое свойственно животным, но не свойственно существам бессмертным; поэтому оно несет «страдание» и, в конечном итоге, смерть. Зачатое под воздействием «наслаждения» существо не может быть бессмертным, и поэтому оно тоже смертное. Оно начинает, подобно родителям, избегать «страдания» и стремиться к его противоположности—«наслаждению», и именно этим стремлением, следующим из страха страданий и смерти,

* См. также анализ этого учения в статье: Ch. Schönborn, Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les *Quaestiones ad Thalassium* // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* / Éd. F. Heinzer, Chr. Schönborn (Fribourg, 1982) (Paradosis, 27). 273-284.

начинает определяться выбор его произволения. Произволение легко переходит ту границу, в пределах которой стремление к самосохранению не является укоризненным, а также ту границу, в пределах которой стремление к удовольствию ведет лишь к поддержанию необходимого уровня жизнеспособности. Но выходя за эти пределы, оно уклоняется от того направления, которое указывается, хотя и не навязывается ему божественным логосом, и само переходит в область отчуждения от Бога, то есть тления и смерти. Это и есть грех—«тление произволения», как определяет его св. Максим.

Тление произволение возникает вследствие распространения на него тления естества, а тление естества оказывается унаследованным от родителей вследствие тления их произволений.

Христос воплотился для того, чтобы отсечь от человеческого рода тление естества, дав ему новое начало. О том, что при этом происходило с тлением и произволением, Максим говорит в *Вопросоответах к Фалассию*, 42 (см. также 21):

«И как через одного человека, добровольно отвратившего свое произволение от блага, природа всех людей изменилась из нетления в тление, так и через одного человека Иисуса Христа, не отвратившего (Свое) произволение от блага, произошло для всех людей восстановление из тления в нетление. <...> И как в Адаме склонность его индивидуального произволения ко злу лишила природу (человеческую) общей славы, поскольку Бог рассудил, что человек, дурно обошедшийся со своим произволением, не настолько благ, чтобы обладать бессмертной природой, так и во Христе склонность Его индивидуального произволения к благу лишила всю природу (человеческую) общего позора тления, когда, соответственно воскресению, природа преобразилась через непреложность произволения в нетление, поскольку Бог разумно рассудил, что человек, не изменяющий произволения, вновь может получить обратно бессмертную природу». «Человеком», поясняет св. Максим, он называет в данном случае «воплотившегося Бога Логоса», ипостасно соединившегося с разумной и одушевленной плотью (*Вопросоответы к Фалассию*, 42; пер. А. И. Сидорова, с небольшими изменениями).

Господь воспринял, в Своем вочеловечении, человеческое естество в том состоянии, в котором оно было,—то есть в состоянии тления. Однако тление естества не смогло перейти в Нем на произволение, так как произволение в Иисусе Христе было непреложным, то есть не подверженным изменениям. Напротив,

неизменность произволения, то есть его неподверженность тлению, распространилась во Христе и на человеческую природу, которая также перестала быть подверженной тлению и стала такой, какой Христос ее явил «соответственно (Своему) воскресению», то есть нетленной.

Соединяясь со Христом, христиане приобщаются нетлению общего со Христом человеческого естества. В этом смысл Церкви и церковных таинств, и Максим подробно рассматривает соответствующие аспекты христианского учения в специальном сочинении—*Мистагогии* («Тайноводстве», то есть в «науке» о церковных таинствах). Приобщение нетленной плоти Христа через Евхаристию освобождает христиан от действия на их произволение тления естества, после чего их спасение становится всецело делом их личной воли—совершенно свободной в выборе между добром и злом, то есть нетлением и тлением. О том, как христианам должно распоряжаться своей свободной волей, говорит аскетическое учение, которому в творениях св. Максима также уделяется довольно много внимания (главные его аскетические произведения—*Слово подвижническое* и четыре сотницы глав *О любви*).

4.2.7.2 *Отсутствие произволения и гномической воли во Христе*

Но вернемся к христологии. В 42-м *Вопросоответе к Фалассию* св. Максим приписал Христу произволение, так и не объяснив, в каком смысле понятие произволения, предполагающее возможность выбора между добром и злом, применимо ко Христу, Который, несмотря на Свое именование «человеком», все-таки является ипостасью Логоса. Поэтому в том же послании к Марину, где Максиму пришлось давать объяснения по поводу выражения «единая воля» Бога и святых (ОТР 1; ср. выше, раздел 4.2.5), ему приходится объясняться и относительно 42-го *Вопросоответа к Фалассию* (29 С–33 А).

Максим поясняет, что о «произволении» в Боге он заговорил лишь потому, что хотел показать, как Бог даруют свойственную ему «непреложность» (неизменность) человеческому произволению. Но применительно к Богу говорить о произволении в точном смысле слова нельзя: ведь понятие произволения предполагает зависимость от хотения и рассуждения, которые, в свою

очередь, предполагают выбор между противоположностями. Но допустить такое в Боге—означало бы допустить в Его природе изменчивость. (Подробно о том, что Богу вообще не свойственно такое ведение, которое имеет в виду выбор между противоположностями, Максим пишет в *Вопросоответах к Фалассию*, 44). Поэтому, строго говоря, во Христе никакого «произволения» нет (еще более решительно и уже без всяких оговорок относительно возможности приписывать Христу гномическую волю хоть в каком-то смысле Максим говорит в *Диалоге с Пирром*).

Ибо человеческое Бога [τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Θεοῦ—несколько необычный термин для Иисуса по человечеству] <...>, восприяв бытие одновременно с единством с Богом Логосом, получило не поддающееся расстройству (ἀδίστακτος), а точнее, устойчивое (στάσιμος) движение согласно природному стремлению, или воле. А говоря более в собственном смысле слова, (оно получило) неподвижное стояние в Нем (в Логосе), будучи всецело обоженным, согласно крайнейшему осуществлению [οὐσίωσις—«пребывание в бытии»] (в) Боге и Логосе. (Логос), естественно [т. е. в соответствии с воспринятой человеческой природой] посылая импульсы и приводя в движение (τινῶν καὶ κινῶν) сие [т. е. это «движение», которое есть «стояние»], поскольку оно является Его собственным и естественным для Его души, немечтательно исполнил велие еже о нас смотрения таинство [т. е. реально, а не призрачно (как думали гностики, и не так, как думали их духовные преемники-аполлинариане, отрицавшие у воплощенного Логоса разумную душу) исполнил таинство Своего попечения о нас] (ОТР 1, 32 АВ).

Нас не должно тут удивлять «движение», которое есть «стояние», коль скоро мы читали в *Ambiguum 7* о конечном прекращении всякого движения после достижения тварью Бога (см. выше, раздел 4.2.4), а также вообще об «активной пассивности» человеческой воли во Христе (см. выше, раздел 4.2.3). В процитированном отрывке уточняется, что это «движение-стояние» жестко фиксировано в Логосе: его движение является «устойчивым» и «настроенным» так, чтобы «не поддаваться расстройству».

4.2.7.3 *Несторианская христология как модель обожения человека*

Почти в одно время (или немногим раньше?) с ОТР 1 и *Диалогом с Пирром* был написан трактат «о волях и энергиях» (ОТР 2 и 3), где продолжает употребляться понятие «гномической воли» при-

менительно ко Христу. Максим это делает, говоря о христологии Нестория, однако смысл Максимова изложения несторианства в данном случае состоит в том, чтобы показать, какое смешение понятий происходит в несторианстве и о чем на самом деле говорит несторианская христология. Поэтому Максим переводит несторианские концепции на свой собственный богословский язык. Именно в этом контексте он приписывает Логосу гномическую волю, очевидно, считая такое словоупотребление вполне легитимным.

Св. Максим критикует Нестория за то, что тот, утверждая единство во Христе гномических воль Логоса и человека, отказывается признать единство ипостаси, тем самым впадая в противоречие с самим собой: ведь гномические воли, оставаясь принадлежностью разных ипостасей, сохраняют свое различие и не могут быть целиком тождественны друг другу (44С—46В).

В *Диалоге с Пирром*, как мы уже видели (раздел 4.2.3), св. Максим утверждает, что несторианская модель единства божества и человечества осуществляется не во Христе, а применительно к обоженным людям. Разумеется, в случае обоженных людей не может быть речи о единстве ипостаси человека и Логоса: ипостаси должны оставаться разными, но люди отказываются от собственной воли ради воли Божией.

В *Диалоге с Пирром* Максим придерживается более точной терминологии, согласно которой нельзя говорить о «единстве гномических воль» Логоса и человека—гномической воли в Логосе нет даже после воплощения. Здесь мы и находим ключ к знаменитой фразе Максима из *Ambiguum* 7—о «единой энергии» Бога и святых.

В «неточной» терминологии речь должна была бы идти о единстве гномических воль, но в данном случае имеется в виду терминология точная, в которой не может быть «гномической воли» применительно к Богу.

В Боге есть только две природные воли, или энергии—божественная и человеческая, причем человеческая управляется божественной и служит для ее проявления. Как мы сформулировали выше, человеческая воля активна, но «пассивной активностью».

Поскольку обожение достигается индивидуально, соответствующее изменение воли человека может быть только личным: если говорится, что в человеке перестает действовать его воля, это может относиться только к воле гномической. Она и подчиняется

воле Божией, соответственно тому, как это, согласно Максиму, Несторий неправо приписывает человечеству Христа.

В итоге, получаем, что мысль Максима о «единой энергии» обоженных и Бога следует прояснить так: человек использует свое «самовластие» (свободу) так, чтобы отказаться от своей гномической воли в пользу воли Божией—которая есть природная энергия Бога, действующая в соединении с природной энергией человека. На обоженном человеке буквально сбываются слова апостола Павла: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Подобно Христу, он продолжает совершать поступки, соответствующие человеческой природе, но при этом в нем действует не его гномическая воля, а воля Божия, соединенная с не гномической, а природной волей человеческой. Он совершает добродетели, «сущностью» которых, как пишет Максим в том же *Ambiguum* 7 (см. выше, раздел 4.1.4.3), является Христос.

Св. Максим не делает в *Ambiguum* 7 оговорки относительно того, что «единая энергия» Бога и святых соединена с природной волей человеческой, но именно там он приводит только что упомянутые слова апостола Павла, из которых ясно, что «единая энергия» Бога становится присуща святым тогда, когда в них «живет Христос». Поэтому соединение энергии Божией с энергией человеческой природы подразумевается, а в подробностях оно не оговаривается лишь потому, что человеческая энергия во Христе полностью управляется божественной.

Эту жизнь Христа в каждом человеке—а точнее, продолжение страданий и воскресения Христовых в каждом человеке—Максим описывает в Заключении к своей *Мистагогии* (*Тайноводству*):

И если Бог—нищий через снисхождение нас ради обнищавшего Бога—страдания каждого сострадательно восприимлет в Себя и даже до скончания века, по соответствию («аналогии») (Своему) страданию в каждом (человеке), присно ради благодати страдает таинственно, то очевидно, что и тем более Богом будет тот, кто, по подражанию Богу, ради человеколюбия страдания страждущих исцеляет боголепно через себя и такую же, как Бог (τὴν αὐτὴν τῷ Θεῷ), по соответствию («аналогии») спасительному Промыслу, по своему расположению [κατὰ διάθεσιν] показывает силу.

Обычно в человеке то «расположение», через которое «показывается сила»,—это и есть «гноми», через которую показывается

природная энергия (см. выше, раздел 4.2.6: определение природной энергии как силы и определение [2] «гноми» как «расположения»). В обожении приобретает такое «расположение», в котором «показывается» «сила», то есть энергия, «такая же, как у Бога». Очевидно, что это не есть энергия человеческой природы (которая далеко не «такая же», как у Бога), а энергия Божия. Потому и соответствующее «расположение» разумной души, определяющееся уже не свободным выбором человека, а его мерой обожения (это и означает Максимов термин «по соответствию (аналогии)», заимствованный из Дионисия Ареопагита), Максим не называет «гноми».

Отвечая теперь на поставленный в конце раздела 4.2.5 вопрос о том, почему человеческие поступки Христа доказывают наличие в Нем человеческой природной воли, тогда как такие же поступки святых показывают в них одну только энергию Божию, мы вместе со св. Максимом можем сказать, что в святых даже их человеческие поступки совершаются Христом. Человеческая воля святых устраняется в том (и только в том) смысле, в каком речь идет о их личной, гномической воле.

Отсутствие человеческой воли в обоженных означает отсутствие в них воли гномической. Ее и не может быть, коль скоро обожение—это необратимое состояние, в котором человек получает ту непреложность произволения, которая свойственна по естеству только Богу. Но где есть непреложность произволения—там уже нет гномической воли, как изначально ее не было во Христе. Достигая обожения, святые не имеют уже гномической воли.

Это, повторим вместе с Максимом, не отрицает свободы человека. Свобода человека—это возможность выбора. Свободный человек может навсегда продать себя в рабство—рабство греху, а может получить ту свободу, которую имеет Сам Бог. Ведь Бог не может согрешить, но никто не скажет, что Он несвободен.

Согласно Максиму (и вообще православной антропологии), человек рождается, обладая свободой совершать благие и злые поступки. Христианская жизнь—это употребление своей свободы для достижения обожения. Но когда обожение достигнуто, свобода в этом смысле—смысле инструментальном—больше не нужна, хотя она и сохраняется в смысле природном, как «самовластие».

4.2.7.4 *Количество воли во Христе, в человеке и в обоженном человеке*

Учение Максима о природных и гномических волях оказалось не таким уж простым, а главное, не всегда выраженным в постоянных терминах. В отдельных случаях Максим более или менее отдавал дань традиционному словоупотреблению, идущему от богословской традиции VI века. Поэтому не будет лишним резюмировать учение св. Максима в его собственной терминологии—то есть в тех значениях терминов, которые он сам же и определил. Как отметил А. Шуфрин, в терминологии св. Максима становится очевидным, что в обожении человек имеет те же воли, что и Христос: две природные воли, божественную и «прикрепленную» к ней человеческую, но без всякой гномической воли. В этом проявляется полное тождество, по обожению, между человеком и Богом, которое не распространяется только на тождество по сущности.

Подытожим Максимово учение о волях в виде таблицы:

	Во Христе	В человеке	В обоженном человеке
Природная воля Бога	есть	нет	есть
Природная воля человека	есть	есть	есть
Гномическая воля	нет	есть	нет

В этой таблице принципиально совпадение первого и последнего столбцов—воли во Христе и в обоженном человеке.

4.2.8 *«Единая энергия» Бога и святых как актуализация бытия в Боге*

Теперь, наконец, пришло время подытожить те основные тезисы христианской онтологии, которые св. Максим противопоставил оригенистскому учению об Энаде. Выше (раздел 3.2.4) мы выяснили, что ближайший прототип этого учения находится у Леонтия Византийского.

Общим в обеих концепциях является то, что актуальность бытия выражается единством энергии. Именно поэтому выражение «единая энергия» Бога и святых появляется в *Ambiguum 7*, посвященном опровержению оригенистского представления об Энаде.

Различия заключаются в следующем:

1. Для Леонтия актуальностью бытия является тварная ипостась, для св. Максима бытие тварной ипостаси потенциально по отношению к обожению, а полная актуализация бытия обретается только в обожении.
2. Леонтий приписывает некий род потенциального бытия Энаде частных сущностей, св. Максим отрицает существования как Энады, так и частных сущностей.
3. Полная актуализация тварного бытия, его обожение, состоит, по Максиму, не в единстве тварных природ, а в единстве множества ипостасей.
4. Поэтому для св. Максима понятие единства энергий применимо для единства между разными ипостасями, тогда как для Леонтия, как и для близких к нему по философской онтологии монофелитов, через единство энергии образуется единство сущности.

Христианская онтология представляет тварный мир не как данность, а как заданность, и этой заданностью для него является окончательное единство тварного бытия с Богом и в Боге—«Богом-бытие», как назвал его св. Максим.

5

Пути византийского богословия после св. Максима

Богословская и философская система Максима отличалась огромной степенью внутренней когерентности, то есть взаимосвязанности деталей. Неудивительно, что она была положена в основу позднейших учебников догматики, главным из которых стал в первой половине VIII века *Точное изложение православной веры* Иоанна Дамаскина. Однако наследие оригенизма и после победы богосло-

вия св. Максима в монофелитском споре не было изжито до конца и продолжало проявлять себя в ересях, прежде всего в иконоборчестве VIII–IX веков. В борьбе с иконоборчеством православные защитники иконопочитания опирались, прежде всего, на богословие св. Максима.

В XI–XII веках в Византии прошел еще один период догматических смут в связи с возникновением богословской моды на Прокла и попыток внесения соответствующих корректив в христианскую догматику. Основоположник этого направления Михаил Пселл позволил себе (в письмах к друзьям) прямо критиковать учение «философа Максима», причем именно в вопросе о обожении. Согласно Пселлу, слишком буквальные у св. Максима толкования слов Григория Богослова о бытии человека Богом неприемлемы, все подобные выражения нужно понимать в переносном смысле (подробнее см. ниже гл. III.4, раздел 2).

Однако в результате этих смут был подтвержден статус св. Максима Исповедника как великого учителя Церкви, а его сочинения, которые тогда были доступны на греческом языке (часть уже была утрачена), были изданы в виде собраний сочинений, которые и составляют основу доступного нам сейчас корпуса текстов св. Максима.

ИКОНОБОРЧЕСТВО И ИКОНОПОЧИТАНИЕ.
ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В VIII-IX ВЕКАХ*

1

Вводные замечания

Догматические споры имеют свою внутреннюю логику, проследить которую и является нашей задачей. Именно внутренняя логика споров говорит нам об их настоящих причинах. Но помимо логики и причин, они имеют еще и поводы. Поводы для споров дает историческая обстановка.

Например, *поводом* к полемике против несторианства стала знаменитая проповедь Нестория в Константинополе, где он не признал Деву Марию Богородицей. Однако *причина* отвержения несторианства была в несторианской христологии, из которой такое отношение к Божией Матери следовало. В более позднее время мы неоднократно наблюдали, как поводами для споров становились какие-то богословские выражения («единая природа», «Бог пострадал плотию», «единая воля»), но сами споры шли не столько о выражениях, сколько о важнейших догматах христианства. Что касается выражений, то как раз они особой проблемы не представляли, так как спорящие стороны то и дело предлагали друг другу компромиссные формулы.

Вообще говоря, догматическая полемика—это нечто вроде огневой завесы, отделяющей церковное учение от ереси. Ее постоянно полыхающее пламя всё время требует нового горячего,

* Написано в соавторстве с В. А. Барановым.

потому что старое постепенно выгорает: богословские положения, когда-то признанные православными, получают новые еретические толкования и требуют новых уточнений, а для того и другого—и для новых ересей, и для защиты от них церковного учения—требуются всё новые *поводы*. Только имея подходящий *повод*, можно по-новому сформулировать церковное учение, причем наличие *повода* одинаково необходимо и для доброкачественной новизны соответствующей новой эпохе формулировки вечного и неизменного учения, и для недоброкачественной новизны ереси—такой новизны, которая затрагивает не только формулировку учения, но и его смысл.

К началу VIII века христианская догматическая полемика уже которое столетие подряд черпала *поводы* из себя самой. Иерархия настолько запуталась в нюансах понятий «воля» и «ипостась», что оказалось возможным даже возвращение к монофелитству в 711 г. (см. предыдущую главу, раздел 2.3). И последователям св. Максима Исповедника, и их оппонентам требовалось срочное расширение круга *поводов* для догматической полемики.

Для последователей Максима Исповедника, как показал 711 год, его учение оставалось чем-то вроде грамматики трудного языка без соответствующего сборника упражнений или чем-то вроде учебника математики без задачника. Круг «задач» и «упражнений», решавшихся в творениях самого Максима, был слишком узок, так как он не любил тратить время на «разжевывание» слишком очевидных для него и его друзей примеров. Максим был великим богословом, но никак не великим популяризатором. Если сравнивать его с Моисеем, то Аароном для него станет в первой половине VIII века Иоанн Дамаскин.

Что касается оппонентов Максима Исповедника, то в предыдущей главе мы отметили, что они были связаны с некоторыми формами оригенистской традиции («монофелитский оригенизм» и Леонтий Византийский). Вопрос о *единой воле* во Христе, имевший столь принципиальное значение для монофелитов с монофизитским «бэкграундом», был далеко не столь принципиальным для монофелитов, укорененных в халкидонитской традиции. Уступив в неспецифичном для него вопросе о «единой воле» во Христе, оригенизм образца второй половины VI века ничего принципиально не терял.

Если уподобить развитие богословских концепций развитию науки—что в определенной мере корректно, так как «научное»,

то есть ученое богословствование на формальном уровне имеет немало общего с естествознанием,—то монофелитство было не более, чем рядом научных теорий в рамках «научной программы» (в смысле И. Лакатоса) или «научной парадигмы» (в смысле Т. Куна) оригенизма. Максим, если продолжать формулировать в этих терминах, выступал против самой «парадигмы», или «программы» оригенизма, но Шестой Вселенский собор признал его правоту лишь в отношении некоторых частных теорий, основанных на оригенистской парадигме. После этого следовало ожидать новых теорий, основанных на всё той же оригенистской парадигме.

Новые теории явились в новом, еще более затяжном периоде догматических споров, для которых отыскалось новое горячее—яркие особенности тогдашнего народного благочестия, прежде всего те, что были связаны с почитанием икон.

Первым, кто связал, хотя еще только гипотетически, богословие византийского иконоборчества с оригенизмом, стал в 1950 г. Г. В. Флоровский. Несмотря на то, что приведенная им аргументация была уничтожена последовавшей критикой (прежде всего, С. Геро в 1973 г.), сама гипотеза, то есть богословско-историческая интуиция Флоровского, нашла себе подтверждение в современных исследованиях. Так иногда бывает: аргументы автора гипотезы опровергаются, а сама гипотеза доказывается, хотя и другими доводами.

1.1 Из истории изучения иконоборческих споров

Идейная история иконоборческих споров с самого начала XX века по настоящее время остается крайне дискуссионной областью. Наивное представление XIX века о том, будто эти споры касались свободы церковного искусства, было оставлено после того, как началось подробное изучение догматической аргументации как сторонников, так и противников иконопочитания. Почти сразу (и окончательно в 1930-е гг., после работ Г. Острогорского) стало ясно, что иконы и прочие предметы церковного культа дали повод для продолжения споров о христологии. Но до самого недавнего времени ученым приходилось восстанавливать суть этих споров без сколько-нибудь подроб-

ного знания их предыстории, то есть без знания подробностей богословской истории VI века и при восприятии богословия Максима Исповедника вне современного ему контекста (то есть, опять-таки, с сильными искажениями). Объективно, соответственно состоянию науки еще 30–40 лет назад, тема иконоборческих споров была малодоступной, однако по причине ее большого междисциплинарного и общекультурного значения обречена была оставаться одной из самых модных. Это приводило к появлению многочисленных научных гипотез, более или менее остроумных, слабо привязанных к богословскому контексту эпохи, то есть слишком произвольных.

Резкий «прорыв» в изучении идейной истории иконоборческих споров пришелся на 1970-е гг. (Одновременно интенсифицировались исследования по истории византийских церкви, государства и церковного искусства VIII–IX вв., но эти направления науки мы рассматривать не будем). «Прорыв» происходил по двум направлениям: расширение и систематизация базы источников (главным образом, в работах Стефана Геро*) и изучение богословия иконопочитателей в его историческом контексте. Последнее стало возможным на новом уровне именно в 1970-е гг. на волне тогдашних исследований богословия св. Максима (см. предыдущую главу, раздел 2.5). Памятником той эпохи, до сих пор сохраняющим значение обобщающей монографии по богословию иконы, является книга Кристофа Шёнборна «Икона Христа. Богословские основы» (впервые издана в 1976 г., затем дорабатывалась и переводилась на разные языки, включая русский: пер. Е. М. Верещагина, Милан—Москва, 1999). Пожалуй, даже сегодня ее нужно рекомендовать в качестве первоначального введения и в саму проблематику, и в основную биб-

* Так стала произноситься фамилия этого ученого в Европе (он работает в Тюбингене). В исконном венгерском произношении его имя звучит как Иштван Герё (и фамилия должна писаться Gerö). Это один из живых классиков и столпов современной патрологии Христианского Востока. Его работы по иконоборчеству включают серию статей и две монографии (не повторяющих материалы статей): S. GERÖ, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources* (Louvain, 1973) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 346; Subsidia 41); ИДЕМ, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V, with particular attention to the oriental sources* (Louvain, 1977) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 384; Subsidia 52). Для самостоятельного погружения в тематику византийского иконоборчества совершенно необходимо протудировать все работы этого автора.

диографию иконоборческих споров. Однако, книга имеет и существенный изъян: написанная в фарватере того направления в изучении Максимовой богословской традиции, которое в значительной мере определялось конфессиональными интересами католичества, она содержит чересчур смелое предположение: византийским богословам-иконопочитателям IX века приписывается то учение о иконах, которое было сформулировано в XVI веке католическим Тридентским собором против иконоборчества протестантов; при этом богословие иконопочитания Иоанна Дамаскина было признано уклонившимся от истины. (Надо, впрочем, отдать должное монсеньору Шёнборну: в более поздней статье он несколько скорректировал свои взгляды; см. подробнее критику в Lourié 2000 *).

В настоящее время иконоборческие споры остаются в центре внимания исследователей, но лишь немногие научные работы выходят за рамки искусствоведения и истории и пытаются заново распутать клубки богословских идей. Особенно редки попытки новых интерпретаций богословских текстов эпохи. Нас, повторим, не будут интересовать ни искусствоведение, ни история, но только история идей, причем идей богословских (а не церковно-политических, например,—для их истории иконоборческая эпоха дает исключительно много ценного материала). Излагаемое ниже представление о богословской истории иконоборческих споров основано, преимущественно, на работах Baranov 2002 **, Lourié 2000.

1.2 От символических изображений к культуре иконы

Ветхозаветный запрет «не сотвори себе кумира» (Исх. 20, 4) далеко не всегда понимался так, как в талмудическом иудаизме

* Вводим это обозначение для работы: B. Lourié, *Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine* // *Studia Patristica* / E. J. Yarnold, ed. Vol. XXXIV (Louvain, 2000) 145–169.

** Неопубликованная диссертация В. А. Баранова (V. Baranov, *The Theology of Byzantine Iconoclasm (726–843): A Study in Theological Method*. Doctoral Dissertation. Medieval Studies Department. Central-European University. Budapest, 2002) [далее: Baranov 2002] постепенно становится доступной в виде статей, главная из которых (для нашей темы)—«Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки» // *История и теория культуры в вузовском образовании* (Новосибирск, 2004) 181–186. В настоящее время на основе этой диссертации готовится монография.

(запрет всяких изображений священных лиц и событий) или в исламе (в большинстве направлений—запрет на любую неорнаментальную живопись, а вплоть до недавнего времени—еще и на театр, кино и телевидение). Напротив, в доталмудическом иудаизме эллинистической эпохи синагоги всегда украшались символическими картинами, нередко включавшими библейских святых. С художественной точки зрения эти изображения мало отличались от современных им образов языческого искусства эллинистического мира.

Подобные изображения дошли до нас и от первых веков христианства. Ветхозаветные и новозаветные сюжеты представлены в них настолько схоже с языческими прототипами соответствующих изображений, что искусствоведы до сих пор в некоторых случаях спорят о том, что перед ними находится: изображение Христа или Орфея.

Особую трудность представляет собой датировка первых христианских изображений (например, древнейших фресок в Римских катакомбах), которая варьируется в интервале от II до IV века (современный научный консенсус складывается, по всей видимости, в пользу II века). Более ранняя датировка могла бы косвенно свидетельствовать о преемственности между христианскими и иудейскими символическими изображениями. Наличие такой преемственности кажется довольно естественным, но до сих пор подробного исследования этого вопроса нет*.

Функции символических изображений были близки, скорее, к функции знаков письменности в священных книгах, нежели к функциям икон в привычном (средневековом) смысле. Их «читали» как некие смысловые коды, но их не лобызали, перед ними специально не молились.

В V—самом начале VI веков начинает формироваться специфически-христианский язык священных изображений (хотя и развившийся на основе языческого искусства, прежде всего египетского так называемого Фаюмского портрета) и вместе с ними—собственно культ икон, начало распространения которого почти не вызывало сопротивления в Церкви, кроме некото-

* Есть, однако, исследования позднеиудейских и раннехристианских символических изображений. Самые важные работы следующие: P. PRIGENT, *L'image dans le judaïsme, du IIe au VIe siècle*. (Genève, 1991); P. C. FINNEY, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art* (New York—Oxford, 1994).

рых кругов, ориентированных либо на платонизм, либо на строгую монашескую аскетику. Платонизм (оригенизм) и строгое монашество были в IV–V веках главными источниками критики в адрес употребления священных изображений. Разумеется, иконоборцы VIII века взяли на вооружение памятники той эпохи, но было бы наивно отождествлять собственную идеологию иконоборцев с идеологией авторов этих, к тому времени, древних памятников.

Так, любовь иконоборцев к произведению оригениста Евсевия Памфила (епископа Кесарийского, церковного историка и главного идеолога христианской империи в IV в.) *Послание к Констанции** (сестре императора Константина Великого)—вопреки Флоровскому, еще не доказывает оригенизма самих иконоборцев. Разумеется, иконоборцам была близка идея *Послания*, что истинный образ Христа нужно творить не в виде статуи, а в своей душе, но отсюда еще далеко до тождества богословской аргументации у иконоборцев и у Евсевия. Напротив, можно совершенно точно сказать, что главный богословский аргумент Евсевия не имел к византийскому иконоборчеству никакого отношения: Евсевий в *Послании к Констанции* утверждал, что тело Христово изменилось и стало неопишущим (неизобразимым) после Преображения; но никто из иконоборцев такого не думал.

Еще менее специфична для оригенистской традиции апелляция иконоборцев к монашеской аскетике, к учению об умной молитве. Достаточно сказать, что оригенист Евагрий с его учением о молитве «безвидной», «безобразной» никогда не писал против употребления при молитве икон (хотя, разумеется, в его аскетике обращение к иконам не занимало никакого места), а его современник св. Епифаний Кипрский, нас чьи слова против молитвы иконам так любили ссылаться иконоборцы, был одним из главных противников и гонителей как оригенизма вообще, так и учеников Евагрия в частности. Действительно, для внутренней молитвы, сердечного «трезвения» и вообще всего того, к чему должна приводить христиан святоотеческая молитвенная практика, икона не может найти употребления. Если во время молитвы мы будем воображать себе икону или фиксировать

* Сохранилось обширными фрагментами, почти целиком, в составе трактата св. патриарха Константинопольского Никифора *Против Евсевия*.

свое внимание на иконе как на внешнем предмете, мы неизбежно впадем в то состояние, которое на языке аскетике называется «прелесть», то есть духовное обольщение: мы будем молиться не Богу, а созданию собственного воображения или памяти, то есть своего рода идолу. Это одно из фундаментальных положений православного учения о молитве, с которым были согласны и иконоборцы, и иконопочитатели. Поэтому в монашестве IV–V веков почитание икон особого распространения не получило (хотя иконы в монастырях того времени, как теперь доказано археологически, все-таки были), в монашестве вполне могли существовать такие направления, которые и вовсе отвергали употребление икон. Но даже такие направления в *аскетике* (не в догматике!) не имели ничего общего с иконоборчеством как церковным учением: монашеские авторы просто причисляли иконы к длинному ряду того, что допустимо в миру, но не должно быть у монахов.

В VI веке иконопочитание становится общепринятой практикой даже в монашеской среде, но особенно в мирской. Количество производимых икон возрастает во много раз, а главное, они начинают занимать одно из главных мест в народном благочестии: некоторые иконы привлекают к себе паломников, широко распространяются рассказы о чудесных явлениях икон... Именно в VI веке складывается та картина народного иконопочитания, которая стала для нас привычной благодаря средневековому христианству*.

Тогда же, в VI–VII веках, богословам пришлось обратить внимание на то, что это важнейшее проявление народного благочестия оказалось лишено сколько-нибудь прямого богословского обоснования. Конечно, в распоряжении богословов имелось учение Дионисия Ареопагита о церковных символах, но его было недостаточно. Из Ареопагита можно было почерпнуть объяснение того, почему иконы возможны (иными словами, того, как Бог Своими нетварными энергиями может особым образом присутствовать в тварных предметах), но Ареопагит не давал объяснения, зачем иконы нужны—почему недостаточно одних церковных обрядов и умной молитвы. Конкретно о тех иконах, которые почитались народом,—о изображениях Троицы, Христа,

* Об этих процессах см., главным образом: E. KITZINGER, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm* // *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 83–150.

Божией Матери и святых—Ареопагит не говорил ничего. Из Ареопагита нельзя было сделать логический вывод о том, что отрицание икон ведет к отрицанию всех вообще видов церковных символов и воплощения Божия. Неудивительно, что в иконоборческих спорах VIII–IX веков Ареопагита числили на своей стороне не только иконопочитатели, но и иконоборцы.

Начиная с VII века, практику иконопочитания приходилось затрагивать в полемике с иудеями и, чуть позже, с мусульманами. Самыми заметными среди антииудейских произведений доиконоборческого периода, где обсуждалось почитание икон, были трактаты Стефана Вострийского (Бострского, VII век, после 636 г.) и Леонтия Неапольского (Кипрского, † ок. 650 г.), дошедшие в цитатах у Иоанна Дамаскина и других иконопочитателей. Впрочем, в полемике с иудеями достаточно было сослаться на прецеденты в Ветхом Завете (прежде всего, на двух херувимов, изображения которых были водружены над Ковчегом Завета в Скинии Моисеевой: Исх. 25, 18–22). Межрелигиозная полемика обычно не требует погружения в глубины своего вероучения, поскольку речь в ней обычно ведется лишь о самых очевидных различиях между религиями. В течение XX века было предложено несколько гипотез, связывавших возникновение иконоборчества в Византии с влиянием иудаизма или ислама, но все они оказались опровергнутыми.

Настоящие и трудноразрешимые проблемы практика народного иконопочитания ставила внутри собственно христианской среды—прежде всего халкидонитской, но также и монофизитской и несторианской. Ориентированное на иконопочитание народное благочестие было общим наследием всех христианских конфессий, и проблемы для богословия она вызывала у всех. Здесь кстати будет упомянуть еще об одном заблуждении некоторых ученых XX века, опровергнутом в 1970-е гг. Себастианом Брокком: будто бы византийское иконоборчество могло быть вызвано влиянием монофизитства. Реальная ситуация была другой*.

* И. Мейендорф в своих книгах *Христос и Византийское богословие* отдавал дань принятым в то время (1960-е гг.) гипотезам относительно ответственности за иконоборчество различных «внешних влияний» (монофизитство, ислам), однако в качестве введения в богословие иконопочитателей его книги сохраняют свое значение, которое можно назвать основополагающим. Критику гипотез о «внешних влияниях» см., главным образом, в статье: S. GERO, Notes on Byzantine Iconoclasm in

1.3 Историческая канва иконоборческих споров

1.3.1 Первый период иконоборчества (726/730–787)

Иконоборчество было введено в качестве государственного вероисповедания императором Львом III Исавром (714–741), основателем Исаврийской династии. Лев III ощущал себя религиозным реформатором, очищающим Церковь, и, как водится в таких случаях в Византии,—мессианской фигурой, своего рода «исправленным изданием» основателя предыдущей династии, Ираклия. Отчасти он имел для этого основания по причине своих беспрецедентных побед над арабами, особенно после отражения арабской осады Константинополя в 717–718 гг.

VIII век сохранял тот же накал апокалиптических ожиданий, который был достигнут на столетие раньше, с началом арабского нашествия на тогдашний цивилизованный мир. К сожалению, подробный анализ мессианских представлений того времени—все еще дело будущего. Для нас, впрочем, важны не столько личные мотивы Льва III, сколько его конкретные поступки, связанные с утверждением иконоборчества.

Первым и одним из главных таких поступков стало уничтожение иконы Христа над Медными воротами (по-гречески Халки) в Константинополе и замена ее изображением креста со стихотворной надписью. Источники расходятся относительно точной даты этого события—726 или 730 г. С этим событием связаны агиографические легенды, которые, возможно, не вполне соответствуют исторической истине, однако факта замены иконы на изображение креста с надписью не отменяют*. Вторым и окончательным

the Eighth Century // *Byzantion* 44 (1974) 23–42. Современное резюме работ в этой области см. в статье: В. М. Живов, Богословие иконы в первый период иконоборческих споров // В. М. Живов, *Разыскания в области истории и предистории русской культуры* (М., 2002) (*Studia Philologica*) 40–69. Но см. также: Addenda, III, с. 526 сл.,—о возможных армянских корнях иконоборчества лично Льва III.

* Приходится особо упоминать об этом в связи с распространением в последние годы высказанной в 1990 г. точки зрения М.-Ф. Озепи (М.-F. Auzépy), согласно которой все рассказы об иконе над Медными воротами являются вымышленными от начала до конца через столетие после предполагаемых событий. В действительности, дошедший до нас текст надписи подтверждается другими источниками первой половины VIII века, не учтенными Озепи; подробно см. работы В. А. Баранова.

для утверждения иконоборчества поступком царя стало низложение и ссылка св. патриарха Германа I в 730 г. (родился ок. 633 г., до патриаршества епископ Кизический, в этом качестве участник монофелитского собора 715 г. при Филиппике, патриарх с 715 г., † 733 г.).

Иконы в храмах уничтожались, их заменяли изображениями креста и орнаментами. Монашество, которое всегда выступало против нововведений, и в данном случае выступило, в основном, против иконоборцев и поэтому стало подвергаться репрессиям. Монахов выгоняли из монастырей, они странствовали и формировали иконопочитательское «подполье». Патриархи Константинопольские и весь епископат в пределах империи (к тому времени заметно сократившейся: весь Запад, находившийся под юрисдикцией Римских пап, был независимым, а Палестина, Сирия и Египет оказались под властью арабов) превратились в слуг императоров-иконоборцев. Особенно это проявилось при втором иконоборческом императоре, Константине V Копрониме* (741–775), который непосредственно участвовал в возведении на престол очередного иконоборческого патриарха в 754 г.

В пределах империи с богословской критикой иконоборчества выступают немногие: патриарх Герман, вскоре умерший, монах Георгий Кипрский (от него дошли две речи к народу в защиту иконопочитания, а также диспут с иконоборческим епископом, имевший место в 752 г.) и анонимный автор трактата *Наставление старца*. Самая существенная, с богословской точки зрения, защита иконопочитания пришла с территории Халифата, из палестинского монастыря, где жил преп. Иоанн Дамаскин (умер, согласно последним данным, на рубеже 730-х и 740-х гг., в довольно преклонном возрасте**). Три Слова в защиту святых икон Иоанна Дамаскина—главный источник по богословию иконопочитателей VIII века.

В 754 г. император Константин Копроним собирает собор в Иерии, задуманный и официально провозглашенный как седь-

* «Копроним» (на церковно-славянский обычно переводится «гноеименный», то есть, по-русски, «калоименный») — это, по всей видимости, бранная кличка, данная императору его противниками. Другое его прозвище — «Каваллин», — как показал С. Геро, также является бранным: оно означает не «лошадник», а «навозник» — от разговорного названия конского навоза.

** А не в 749 г., как ошибочно думали, начиная с начала XX века. См. лит. в Addenda, III.

мой вселенский, и утверждает на нем богословскую доктрину иконоборчества, выступая главным богословом собора. В отличие от своего отца, Льва III, Константин претендует на роль императора-богослова, подобного Юстиниану. Деяния этого собора и богословские тезисы Константина сохранились в отрывках, но довольно полно в составе опровергавших их сочинений иконопочитателей. Собор анафематствовал поименно патриарха Германа, Георгия Кипрского и Иоанна Дамаскина (именуя последнего его арабским именем Мансур; действительно, Иоанн жил в двуязычной греческо-арабской среде, хотя богословские трактаты, проповеди и церковные гимны писал только по-гречески).

Константину Копрониму наследует его сын Лев IV (775–780), который, однако, быстро умирает. Ему наследует, первоначально в качестве регента при малолетнем сыне, его вдова Ирина (регент и соправитель своего сына Константина VI с 780 до 797, единоличная императрица до 802, низложена в результате заговора и умерла своей смертью в 803 г.)—вошедшая в историю как святая и даже равноапостольная: равной апостолам ее сделало восстановление иконопочитания. По всей видимости, она всегда почитала иконы, но была вынуждена держать это в тайне. В необходимости восстановить иконопочитание был убежден и престарелый патриарх Павел IV (780–784), который считал свое общение с иконоборцами великим грехом, но не видел в себе сил, чтобы восстановить иконопочитание.

Ирина и патриарх Павел нашли совершенно неожиданную кандидатуру нового патриарха для восстановления иконопочитания: им стал человек светский, государственный чиновник, который никогда не готовил себя к духовной карьере, вошедший в историю как святой патриарх Тарасий (784–806). Тарасий, однако, всегда придерживался иконопочитания. Павел объяснил ему свою немощь и отказался от патриаршего престола в его пользу.

Главной задачей новоизбранного патриарха Тарасия стало созвать вселенский собор для восстановления иконопочитания. Это удалось со второй попытки—в 787 г., соответствующий собор в Никее был признан Седьмым Вселенским. (Годом раньше, в 786 г., попытка такого собора была сорвана настроенными иконоборчески войсками: императоры-иконаборцы успели внушить армии, что всеми своими победами они обязаны иконоборчеству. Учитывая этот неудачный опыт, Ирина и Тарасий со-

звали собор тогда, когда войска были предусмотрительно отосланы к дальним границам империи).

Седьмым Вселенским собором завершается первый период иконоборчества (726/730–787).

Седьмой Вселенский собор последовательно отверг все богословские положения иконоборческого собора в Иерии. Что касается положительного учения об иконах, то оно было раскрыто без особых подробностей, но собор недвусмысленно поддержал позицию Иоанна Дамаскина. За небольшим исключением особо упорствующих, кающиеся иконоборцы были приняты в церковное общение, их священный сан был подтвержден. Первое восстановление иконопочитания вполне можно назвать «бархатной революцией», однако результаты она принесла не слишком прочные.

Все время сохранялась опасность возвращения к иконоборчеству, так как по-прежнему имелись значительные слои населения, готовые оказать поддержку тому, кто под флагом иконоборчества попытается захватить в империи власть. Император Константин VI—самый обыкновенный развратник, не желавший ничего знать о делах управления государством,—шантажировал свою мать и ее окружение тем, что восстановит иконоборчество, если они перестанут смотреть сквозь пальцы на творимые им беззакония. В конце концов Ирина поступила со своим сыном так, как того требовали долг христианского государя и политическая культура эпохи: в 797 г., в возрасте 26 лет, Константин был насильственно низложен и ослеплен (умер в изгнании ранее 806 г.); ослепление было необходимо для того, чтобы он никогда больше не мог претендовать на трон. Эта мера позволила надолго обезопасить империю от иконоборчества, но принципиально в расстановке сил она ничего не изменила: иконоборчество по-прежнему обладало немалым политическим ресурсом.

1.3.2 Второй период иконоборчества (815–843)

К этому ресурсу решил прибегнуть Лев V Армянин (813–820), захвативший императорский престол путем узурпации в 813 г. В 815 г. император созывает собор в Константинополе, который низлагает действующего патриарха Никифора (806–815, †829), отправляет его в изгнание и вновь провозглашает иконоборче-

ство государственной религией. (Деяния этого собора известны, главным образом, через пространнейшее опровержение их в специальном сочинении св. Никифора, так называемом *Обличении и опровержении* [иконоборческого собора 815 г.], впервые опубликованном только в 1997 г.). Начинается второй период иконоборчества. Патриархами опять становятся марионетки императоров, однако на сей раз у иконоборчества появляется идеолог и, фактически, единственный богослов и «лоцман» всего иконоборческого курса—Иоанн Грамматик (впоследствии, с 837 по 843 гг., ему придется побыть патриархом—после чего он будет низложен и скончается в недалёком изгнании в середине IX века). Иоанн Грамматик имел репутацию одного из двух (вместе с Львом Математиком) самых ученых людей империи. Среди его учеников в области светской науки был будущий апостол славян Константин (в монашестве Кирилл). Занятия алхимией и, возможно, магией принесли ему в иконопочитательской среде репутацию чернокнижника, почему его имя Иоанн переименовывали как Ианни—имя одного из двух волхвов, которых фараон египетский выставил против Моисея (их имена не называются в книге Исход, зато приводятся в Новом Завете, 2 Тим. 3, 8).

Гонения на иконопочитателей при Льве Армянине были не такими агрессивными, как в эпоху первого иконоборчества. Правительство отказалось от практики уничтожения икон. Считалось достаточным, если их перевесят так высоко, чтобы народ не мог к ним прикладываться. Более того: монастырям, которые не хотели отказаться от практики иконопочитания в полном объеме, предлагалось оставлять всё по-старому, при условии признания власти иконоборческого патриарха. Фактически, в области культа, столь чувствительной для народной религиозности, оставлялась едва ли не полная свобода. Последовательным иконопочитателям было трудно объяснить не только народу, но даже монашеским лидерам, почему нельзя признавать ту церковную власть, которая никак не покушается на их обычаи. Тем не менее, такие последовательные люди находились, хотя, разумеется, они оставались в меньшинстве, и жизнь то и дело давала им поводы вздыхать о падении их очередных соратников...

Наряду с патриархом Никифором, еще одним богословом и одним из главных лидеров иконопочитательского сопротивления был игумен огромного столичного Студийского монастыря Феодор (759–826). Феодор всегда повторял, что еретиком является

не только тот, кто лично исповедует ересь, но и тот, кто находится в молитвенном общении с еретиками. Его монастырь неоднократно разоряли и разгоняли, сам он переносил темницы и бичевания (в его Житии описывается, как после бичевания он и его соратник, сидя в темнице, срезали у себя ножом сгнившее мясо). Сохранившееся большое собрание писем Феодора Студита дает прекрасную возможность понять, как чувствовали себя гонимые православные монахи в царствование Льва Армянина.

В богословском отношении главными документами защиты иконопочитания в течение второго периода иконоборчества являются полемические трактаты святых патриарха Никифора и Феодора Студита* Кроме того, имеется довольно интересная иконопочитательская литература «второго ряда», серьезное изучение которой только начинается. Сегодня можно с уверенностью сказать, что самым выдающимся богословом в этом «втором ряду» был Феодор Абу Курра (ок. 750–820), епископ Харранский (также на территории Халифата)—плодовитый автор, писавший на греческом и на арабском по всем актуальным для богословия той эпохи темам. Это была фигура, во многом подобная Иоанну Дамаскину. Абу Курра является и первым христианским богословом, перешедшим в трактатах по богословию на арабский язык (монофизиты и несториане сделали это чуть позже).

Лев Армянин все-таки не сумел предотвратить формирование сильной оппозиции и поэтому был убит—прямо в церкви, во время праздничной утрени на Рождество Христово 820 года. Несмотря на то, что Лев был венчан на царство патриархом Никифором, общий тон иконопочитательских отзывов на его убийство сводился к фразе «собаке собачья смерть». Если кто-то и был озабочен наказанием столь дерзких убийц «помазанника

* Все трактаты Феодора довольно хорошо переведены на русский язык: *Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе* / Изд. С.-Петербургской Духовной Академии. Тт. I, II. (СПб., 1907, 1908) (Приложение к журналам «Церковный Вестник» и «Христианское Чтение»). Также сохраняет значение монография: А. П. Доброклонский, *Преподобный Феодор, Исповедник и игумен Студийский*. I часть: *Его эпоха, жизнь и деятельность* (Одесса, 1913); II часть: *Его творения*. Вып. I [и единственный вышедший] (Одесса, 1914). Из сочинений Никифора на русский язык переведено менее половины от общего объема (только то, что в оригинале издано в PG 100): *Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского*. Ч. I, II (Москва, 1904, 1907) (*Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии*, тт. 65, 67) [переведено в одном томе: Минск, 2001 (Православная библиотека)].

Божия» (каким, с формальной точки зрения, можно было считать Льва), то лишь преемники его власти, в глазах которых он не был еретиком и которые были кровно заинтересованы в сохранении престижа особы императора. Убийство Льва Армянина— яркая иллюстрация к различию в отношении к царской власти в Византии и на Руси: например, какого-нибудь Ивана Грозного в Византии терпеть бы не стали...

Новый император и основатель Амореийской династии Михаил II (820–829) вопреки надеждам иконопочитателей не стал ничего менять в государственном вероисповедании, однако совершенно прекратил гонения и официально разрешил каждому веровать так, как он хочет, не принуждая никого к церковному единству с иконоборческими патриархами. Положение изменилось в царствование его сына—трагической и противоречивой фигуры императора Феофила (829–842). Феофил был одним из тех византийских императоров, которые хотели навести «порядок» во внешних и внутренних делах империи, но потерпели неудачу и там, и там. Несчастные стечения обстоятельств приводили к военным поражениям, а новая череда гонений на иконопочитателей никак не способствовала церковному единству.

В 842 г. Феофил умирает в возрасте около 38 лет от какой-то мучительной болезни. Его смерть осталась окружена легендами, общий смысл которых сводится к тому, что на смертном одре Феофил покаялся в своем иконоборчестве. Жена его, императрица Феодора (815–867), становится регентом (842–855) при малолетнем сыне, императоре Михаиле III (родился в 840 г., годы царствования—842–867). Феодора была тайной иконопочитательницей еще при жизни Феофила, поэтому она сразу приступает к восстановлению иконопочитания. Официально восстановление иконопочитания совершилось в 843 г., в первое воскресенье Великого Поста. С тех пор в этот день установлен церковный праздник Торжество Православия, когда воспоминается торжество Православия не только над ересью иконоборчества, но и вообще над всеми ересями. Тогда же был впервые составлен так называемый Синодик в Неделю Православия—богослужебный чин прославления тех, кто боролся за Православие, начиная с эпохи иконоборческих гонений, и анафематствования византийских еретиков, начиная с иконоборцев и кончая еретиками XIV века (однако, в Синодик не включались анафематствования еретикам не византийским, например, армянам и ла-

тинянам). Древнейший чин Синодика, отражающий редакцию 840-х гг., сохранился в переводе на грузинский.

Торжество Православия закончился второй период византийского иконоборчества (815–843).

Патриарх Иоанн Грамматик в 843 г. был низложен, и вместо него в патриархи был возведен много пострадавший от иконоборцев св. Мефодий (843–847). Чтобы никогда больше не допустить восстановления иконоборчества, Мефодий, при поддержке других исповедников иконопочитания, пошел на беспрецедентную акцию: весь иконоборческий епископат и даже все рядовые священники, бывшие в общении с этим епископатом, были лишены сана. Фактически это означало, что империя в одночасье лишилась почти всего духовенства. Вероятно, Феодоре было трудно решиться на такую меру, столь резко увеличившую социальную напряженность, но Мефодию удалось настоять на своем. Он заявил, что мягкое отношение к кающимся иконоборцам было допустимо при патриархе Тарасии, когда эта ересь была новой, но теперь, после Седьмого Вселенского собора, отпавшие в эту ересь не могут уже отговариваться непониманием, а потому заслуживают самого строгого наказания (таким образом, кающиеся клирики-иконоборцы допускались к церковному общению как миряне, но навсегда теряли право возвратить себе священный сан).

Иоанн Грамматик до конца своих дней оставался убежденным иконоборцем. В славянском *Житии Константина* (Кирилла), апостола славян, описывается сцена посещения сосланного Иоанна молодым Константином, который пытался убедить его в истинности иконопочитания.

Иконоборчество как церковно-общественное явление с тех пор навсегда исчезает из церковной жизни Византии... что, как водится, отнюдь не исключало возвращения к той же самой *богословской* проблематике в более поздние эпохи.

1.4 Иконоборчество и иконопочитание: теория и практика

Теперь самое время задать себе вопрос: а чем отличаются друг от друга иконоборчество и иконопочитание? Ответ—далеко не очевиден.

1.4.1 Ситуация на латинском Западе

Чтобы понять, насколько «далеко» ответ на этот вопрос не очевиден, достаточно обратиться к латинскому Западу. С началом Реформации, в XVI веке, Католическая церковь защищает от протестантов культ священных изображений и подробно формулирует свое собственное учение на одном из своих (не принятых Православной церковью) вселенских соборов, Тридентском (1545–1563). При поверхностном взгляде можно подумать, что до Мартина Лютера никакого иконоборчества на Западе не было. На практике его и впрямь не было: иконы практически никогда не уничтожались и не запрещались. Но с теорией дело обстояло совсем не так.

Во время византийских иконоборческих споров папство лавировало между двумя полюсами. С одной стороны, папы стремились оказывать посильную поддержку византийским иконопочитателям, с которыми они были солидарны. С другой стороны—существовал новый богословский центр при дворе Карла Великого (768–814) в Аахене; лидером этой богословской школы был Алкуин (ок. 735–804). Вскоре после Седьмого Вселенского собора папа Адриан I (772–795) послал в Аахен латинский перевод его Деяний (надо сказать, не слишком доброкачественный; Седьмой Вселенский собор был первым собором, на котором официальное делопроизводство велось только на одном языке, греческом, а латинский перевод был сделан на Западе специально по заказу папы). Аахенские богословы вступили с папой в далеко не доброжелательную переписку и, в конце концов, ответили так называемыми *Libri Carolini* («Карловы книги»; написаны в 790–792 гг. от имени императора Карла; о реальном авторстве можно только гадать: скорее всего—это коллективный труд под началом Алкуина), которые ничем не могли обрадовать папу. Иконоборческий собор 754 г. там порицался за то, что культ икон был объявлен идолопоклонством, но и богословие иконопочитателей было объявлено ересью. По мнению каролингских богословов, иконы могут и должны употребляться для назидания народа, для напоминания о лицах и событиях, но никак не должны становиться предметами культа, нельзя возжигать пред ними свечи, кадить и т. п.

Каролингские богословы были последователями Августина и вполне разделяли его взгляды относительно тела Христа—отлу-

чения этого тела от божества во время смерти (см. выше, главу 4.1, раздел 4.2.3.2). Таким образом, тело Христово они обоженным не считали и уж тем более не могли считать таковыми его изображения.

Вскоре, в 794 г., собор во Франкфурте, на котором была представлена вся церковная иерархия с территории империи франков, формально анафематствовал Седьмой Вселенский собор и обратился к папе с призывом сделать то же самое и заодно анафематствовать византийских императоров Ирину и Константина. Папа на это не согласился, но и мер против каролингского богословия принять не смог.

В IX веке подчинение церкви папскому престолу остается в империи франков чисто формальным. В действительности же папство всё более проникается франкским влиянием. Впоследствии это будет иметь решающее значение для церковного разрыва между Римом и восточными патриархатами.

Во время второго иконоборчества устанавливаются тесные отношения между Михаилом II и императором франков Людовиком Благочестивым (814–840). В 825 г. собор франкских епископов в Париже вновь официально утверждает иконоборчество и обращается к папе с призывом сделать то же самое. В 827 г. император Михаил прислал своему западному собрату Людовику роскошную рукопись, сохранившуюся до нашего времени, содержащую то богословское сочинение, которое византийские иконоборцы считали наиболее актуальным в тогдашних спорах. Это был... корпус сочинений Дионисия Ареопагита.

В течение IX века в разных местах империи франков то и дело происходят какие-то эксцессы, связанные с иконоборчеством епископата. Только при папе Иоанне VIII (872–882), в рамках всеобъемлющего урегулирования накопившихся противоречий между византийским Востоком и франкским Западом, удалось добиться повсеместного признания Седьмого Вселенского собора на Западе. Однако за этим признанием не стояло не только понимания, но даже простого признания того богословия иконы, которое разработали Иоанн Дамаскин, патриарх Никифор и Феодор Студит. Их главный тезис—о святости иконы в силу реального присутствия в ней божества посредством божественных энергий—так и остался вне латинского богословия. Учение об иконе, хранимое в Католической церкви и канонизирован-

ное Тридентским собором, по сути дела, не будет отличаться от богословия *Libri Carolini*. Конечно, католичество откажется от отрицательного воззрения каролингских богословов на *практику* иконопочитания, но в области *теории* иконопочитания так и останется при том воззрении на икону, которое было когда-то сформулировано в Аахене: иконы—полезные картинки, связанные в *нашем уме* со священными лицами и событиями, не имеющие с тем, что на них изображено, никакой иной связи, кроме условной. На фундаменте такого богословия иконы вывод Мартина Лютера был гораздо более логичным: раз иконы—одна условность, то их культ не должно быть.

Пример латинского Запада показывает нам, что за схожей *практикой* отношения к иконам может стоять весьма различная *теория* иконопочитания. Только теория иконопочитания имеет значение для истории богословия и философии, а она бывала разной даже в Византии.

1.4.2 Судьба иконопочитания у несториан и монофизитов

И несториане, и монофизиты постепенно пришли к тем взглядам на иконопочитание, которые соответствовали их христологии.

Несториане сохраняли почитание икон, судя по археологическим данным, до конца первого тысячелетия. Постепенно священные изображения исчезают из их обихода, а в богословской теории появляются все более жесткие заявления против иконопочитания. Когда в XIX веке несториан достигли протестантские миссионеры, они услышали немало приятного для своего слуха относительно икон. Действительно, резкое неприятие икон в несторианстве имело общее основание с протестантизмом. Как для протестантов, так и для несториан исторический Иисус был самостоятельным человеком, обычной человеческой ипостасью, а поэтому его изображение имело такой же смысл, как изображение всякого другого человека,—то есть ничего сакрального. Когда к середине IX века несториане вполне однозначно определились в своем представлении относительно плоти Христа как обыкновенной человеческой плоти, их выводы в области иконоборчества оказались предопределены. Видимо, роковое значение для несторианского иконопочитания имел собор 786/787 г. (и продолжавшие его дело решения церковной власти IX века),

анафематствовавший тех, кто, в частности, утверждал, что через человечество Христа можно видеть Его божество. Собор был направлен против богословского-аскетической традиции, представленной, в частности, преподобным Исааком Сирином (VII в.) и представлявшей собой последний оплот православия в церкви Ирана, но ударил заодно и по иконопочитанию.

Итак, несториане отказались от почитания икон и постепенно превратились в убежденных иконоборцев.

У монофизитов иконопочитание имело более сложную—пожалуй, даже наиболее сложную—историю. Именно в их среде, в VII веке, в Армении, впервые появилось религиозное течение, отрицавшее иконы. Судя по многим признакам, это были армянские актиститы, занимавшие весьма крайние позиции в то время, когда армянские севириане находились в состоянии (монофелитской) унии с халкидонитами. Для актистизма с его тезисом о неопишемости Христа по плоти, казалось бы, не могло быть никакого решения, кроме иконоборчества.

Но уже в VIII веке актиститы пошли на разного рода компромиссы с севирианами, что отразилось и на практике иконопочитания. По-видимому, именно актистизм ответственен за своеобразные иконографические каноны, известные только в Армении и Эфиопии, когда распятие и погребение Христа изображаются без какого бы то ни было изображения Самого Христа. На иконе присутствуют крест, гробные пелены, предстоящие фигуры—а Сам Христос отсутствует. Параллельно и в Армении, и в Эфиопии существовали—и преобладали—другие иконографические каноны, где Христос изображается обыкновенным образом. Понятно, что монофизитам-севирианам не было нужды избегать изображения тела Христова. В отношении изобразимости тела Христова они держались, в общих чертах, того же мнения, что и Иоанн Дамаскин, хотя в монофизитской среде никогда не разрабатывалось слишком подробное богословие иконы.

Общей проблемой монофизитского почитания стали изображения святых. В отличие от халкидонитов, монофизиты не могли включить в свою «единую природу Бога Слова» святых, а потому из святости изображения Христа для них не следовала святость изображений святых и Богоматери. Иногда в монофизитских трактатах различие двух типов икон—иконы Христовой и икон святых—проговаривается внятно (например, в XIII веке,

в трактате армянского католикоса Нерсеса Шнорали, написанном для переговоров об объединении с византийской церковью). Иконы святых—это лишь изображения дорогих и почитаемых людей, но не предметы культа. Впрочем, в практической жизни монофизитских общин различия между двумя видами икон не существовало,—оно было преодолено не путем богословских рассуждений, а средствами культа.

Монофизитские чины освящения иконы стали включать помазание иконы священным миром, аналогично миропомазанию людей после крещения. Это превращало икону в священный предмет сам по себе, аналогично, например, престолу храма (который тоже освящается с помощью мира—и у монофизитов, и у православных).

1.4.3 «Первый блин комом» в богословии иконопочитания: Ипатий Ефесский

Стремительное распространение в VI веке культа святых икон потребовало, наконец, какой-то реакции со стороны «ученого богословия». Первой такой реакцией стало послание Ипатия, епископа Ефесского, к своему викарию Юлиану, епископу Атрамитийскому, обширный фрагмент которого дошел до нас (хотя и с некоторыми искажениями, которые удалось исправить благодаря цитате из этого послания в одном из писем Феодора Студита)*. Ипатий был одним из самых видных богословов эпохи Юстиниана. Именно он на собеседовании с севирианами в 532 г. привел доводы против подлинности «Ареопагитик», на которые ссылались севириане.

В своем послании об иконах Ипатий утверждает, что они полезны только для «самых простых и несовершеннолетних» христиан, которые не в состоянии уразуметь священных писаний. Эта мысль вызывает возмущение у цитирующего ее Феодора Студита, который квалифицировал ее как самопревозношение. Неудивительно, что Ипатий не пришелся ко двору не только иконо-

* По текстологии и содержанию послания Ипатия см.: S. GERO, Hypatius of Ephesus on the Cult of Images // *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty* / Ed. J. Neusner. Vol. II (Leiden, 1975) 208–216. Ранние интерпретации послания основывались на неверном прочтении текста. Ниже мы будем следовать интерпретации С. Геро.

борцам (поскольку, как бы то ни было, он защищал, а не отрицал иконы), но и иконопочитателям, для которых подобное почитание было равносильно хуле.

Тем не менее, мысль Ипатия интересна тем, что она органически, через многовековую традицию христианской экзегезы, связана с истоками народного иконопочитания. Это путь своеобразной «икономии» по отношению к языческим верованиям народа.

В развитии культа икон не всё происходило в точном соответствии с богословием иконопочитателей—хотя бы и таким, которое было разработано *post factum* для оправдания уже имеющейся практики. Если Феодор Студит выражал полное одобрение человеку, решившему взять икону мученика Димитрия в качестве крестного для ребенка, то практику добавления краски с иконы в Святые Дары даже он одобрить бы не решился. Действительно, икона в качестве крестного—как бы экзотически это ни выглядело на современный взгляд—это всего лишь препоручение ребенка святому мученику как его небесному покровителю, тогда как примешивание краски с иконы в Евхаристию—едва ли не магический обряд. Впрочем, дело даже не в подобных эксцессах практики иконопочитания. Гораздо важнее то, что в народном благочестии почитание икон стало как бы заменять почитание «богов», то есть идолов. Недаром привычка называть иконы «богами» отмечалась и в русских деревнях.

Народное благочестие всегда содержит в себе большую или меньшую примесь «благочестия» в кавычках. Если какая-то религия становится массовой, как это произошло с христианством в Римской империи, неизбежно появляются массы ее номинальных адептов, которым свойственен утилитарный подход к религии: она служит у них целям житейского благополучия. Но обеспечение житейского благополучия—это, собственно говоря, цель магии, и потому мимикрировавший магизм становится вездесущим наполнителем народных форм религиозности. Само по себе, это плохо, и святоотеческое христианство всегда существовало в противостоянии христианству «бытовому», с его суевериями и магизмом, однако политика резкой конфронтации со всем «бытовым» никогда не признавалась разумной, если только речь не шла о монахах. Вместо этого христианские пастыри старались предлагать народу путь постепенного вытес-

нения суеверий святоотеческими представлениями... что отчасти и удавалось. Реальная жизнь христиан представляла и представляет собой такую динамическую картину: множество людей, подчиняющихся церковным правилам ради вполне житейских, даже не загробных, выгод, из которого потихоньку отсеивается меньшинство тех, кто понял, что есть вещи, поважнее житейских. Почитание икон—лишь один из многих аспектов этой проблемы.

С. Геро показывает, что фразеология послания Ипатия выдает влияние раннехристианской экзегетической традиции (отмеченной, в частности, у Юстина Философа, Климента Александрийского, Оригена, Афанасия), согласно которой светила (солнце и луна) были сотворены для того, чтобы расположить язычников к постепенному отвращению от многобожия: почитая эти светила как богов, язычники поступали неправо, но все-таки лучше, чем если бы они почитали в качестве богов всё подряд. Тварный свет этих светил предрасполагал к познанию иного и невещественного света. Аналогичным образом Ипатий трактует иконы, которые также несут изображение тварных красот, «руководствующих» к восприятию «умного и невещественного света».

Собственно говоря, последний тезис признавался всегда и всеми иконопочитателями. Богословские различия заключались в другом: каков характер этого «руководства» к невещественному, осуществляемого посредством икон? Ответ Ипатия оказался неприемлемым потому, что у него речь шла только об условном сопоставлении друг другу образа и первообраза.

2

Богословие иконопочитателей: VIII век

О том, что образ и первообраз могут иметь между собой онтологическую, а не только условную связь, достаточно ясно учил Максим Исповедник (см. предыдущую главу, раздел 4.2.4). В *Мистагогии* он сделал из этого учения выводы применительно к церковному обряду в целом и церковным символам вообще, но все-таки не создал специального учения об иконе. Соответствующие выводы из его богословия сделал Иоанн Дамаскин.

2.1 Церковные символы как «честная материя»

Главный тезис иконопочитания VIII века сводится к следующему: иконы (и вообще все церковные символы) почитаются не сами по себе, но постольку, поскольку в них Своими энергиями пребывает Бог. Поэтому им воздается не абсолютное (служебное) поклонение (λατρεία), подобающее исключительно Богу, а поклонение относительное (προσκίνησις), подобающее тому, в чем присутствует Бог. *Богу—«служат», иконе—«поклоняются».*

«Вместилищами божественных энергий» Иоанн Дамаскин имеет различные священные предметы: крест, гору Синайскую, Назарет, Голгофу, Елеонскую гору, гроб Господень с губкой, копием, пеленами и хитоном (реликвии Распятия), сад Гефсимании, золото и серебро священных сосудов, мощи святых и иконы (см. *Слова в защиту святых икон* [далее: *Слово* с указанием номера; мы будем цитировать перевод А. Бронзова, внося изменения, иногда принципиальные], III, 34; ср.: I, 16, 19):

...этому и подобному воздаю почитание и поклоняюсь, и всякому святому Божию храму, и всему, над чем Бог именуется (πάν ἐφ' ᾧ Θεὸς ὀνομάζεται),—но не ради природы их, а потому, что они суть приятелища божественной энергии, и потому, что посредством их и в них соблаговолил Бог соделать наше спасение. Ибо и ангелам, и человекам, и всякому веществу, причастному божественной энергии и послужившей спасению моему, воздаю почитание и поклоняюсь—ради этой божественной энергии (*Слово* III, 34).

Чту, почитаю и поклоняюсь веществу, через которое совершилось мое спасение. Чту же не как Бога, но как исполненное божественной энергии и благодати (*Слово* II, 14).

Фраза «над чем Бог именуется» очень важна: она указывает на «механизм» освящения иконы. Мы обратимся к ней позднее (раздел 2.2.3.1), а пока констатируем, что святость икон защищается как святость не того вещества, из которого они сделаны, но как вместилищ божественной энергии. Иконы оказываются сосудом, материал которого значения не имеет, но почитается ради того, что в нем содержится.

Это было понятное и убедительное объяснение того, почему икона *может* быть почитаемой. Теоретически, с ним, до определенной степени, соглашались и иконоборцы, которые тоже верили в божественные энергии и почитали изображение креста. Однако изображение креста имело за собой мощное литурги-

ческое предание: знаменем креста освящаются все предметы, включая Святые Дары во время Евхаристии. Почитание икон не имело за собой столь же бесспорного предания.

Вся Дамаскинова антирритика «честной (драгоценной) матери» (ἡ ἁγία: Слово I, 16; см. особ. Слово II, 13–14) была, конечно, необходимым, но далеко не достаточным элементом для обоснования иконопочитания. Даже иконоборцы могли бы согласиться с Иоанном Дамаскиным в том, что иконы—если они действительно священные—священные благодаря присутствию в них божественных энергий. Надо было, однако, доказать, что иконы действительно являются священными.

2.2 Боговоплощение распространяется на вещество

Для обоснования иконопочитания необходимо было обосновать необходимость, а не только возможность икон. Иными словами, необходимо было доказать, что отношения Бога с тварным миром таковы, что из всего материального мира будет избираться какая-то часть, наделенная особым божественным присутствием. Доказательство этого разбивалось на две части:

- 1) изображаемое на иконах (первообразы) исполнено божества;
- 2) изображения (образы) этих первообразов имеют такое происхождение, что также оказываются носителями божества.

В ходе иконоборческих споров основная полемика кипела вокруг первого пункта, так как именно в нем, то есть в учении о боговоплощении, стороны оказались разделены. Насколько можно судить в свете последних данных, иконоборчество в течение VIII–IX веков держалось, в целом, одной и той же христологии, согласно которой материальное тело Христа не было обоженным (см. подробнее ниже, раздел 3).

Полемика по второму пункту, напротив, довольно сильно отличалась в первый и второй периоды иконоборчества. В VIII веке упор делался на том, что иконы ничем принципиально не отличаются от других священных символов, которые почитаются самими иконоборцами. В IX веке споры были сосредоточены на иконе Христовой, и главным предметом споров была не икона как церковный символ, но возможность присутствия на иконе ипостаси Христа.

Ниже мы рассмотрим богословие иконопочитания в том виде, в каком оно было сформулировано в VIII веке, затем (в разделе 3)—богословие иконоборцев и наконец (в разделе 4)—богословие иконопочитателей в IX веке.

2.2.1 *Божество в теле Христовом и в телах святых*

Аргументация Иоанна Дамаскина и вообще всех иконопочитателей насквозь христологична: иконописание обосновывается фактом боговоплощения, но примеры иконных изображений берутся и из Ветхого Завета, прежде всего, из Скинии Моисеевой... Противоречия тут нет. Представление о том, будто бы воплощение Христово повлияло лишь на тех, кто жил после него, святоотеческому преданию абсолютно чуждо. Мы останавливались на этом подробно вместе со св. Максимом Исповедником (см. предыдущую главу, раздел 4.1.4.3). Поэтому, выслушивая христологические аргументы иконопочитателей, будем иметь в виду, что они относятся в равной мере к новозаветным и к ветхозаветным праведникам, ко временам до и после дарования Нового Завета.

Главным расхождением между иконопочитателями и иконоборцами стало отношение к материальному телу Христа. Об иконоборческом отношении мы поговорим позже (см. ниже, раздел 3), а иконопочитательское отношение заключалось в том, что и само материальное тело, не только после воскресения, но и с самого зачатия, полагалось обоженным:

...поклоняюсь Создателю, подобно мне, сделавшемуся сотворенным и, не уничив Своего достоинства и не испытав какого-либо разделения, снисшедшему в тварь, чтобы прославить мою природу и сделать *причастником божественной природы* (1 Пет. 1, 4). Вместе с Царем и Богом поклоняюсь и багрянице тела, не как одеянию и не как четвертому лицу,—нет!—но как ставшей причастною тому же божеству и, не испытав изменения, сделавшейся тем, что есть и освятившее (ее). Ибо не природа плоти сделалась божеством, но как Логос, оставшись тем, чем Он был, не испытав изменения, сделался плотью, так и плоть сделалась Логосом, не потерявши того, что она есть, лучше же сказать, будучи единою с Логосом по ипостаси.

Слово I, 4

Из подобных рассуждений делался вывод: изображая плоть, мы изображаем Логос, эту плоть принявший.

Рассуждение это распространялась и на образы святых. Во внутривизантийской полемике мы почти не найдем примеров таких рассуждений: византийские иконоборцы, как мы увидим, отказывались признавать даже божественность материального тела Христа; так, они никогда бы не могли сказать, что «плоть сделалась Логосом» или что она «сделалась тем, что есть и освятившее ее». Но для Иоанна Дамаскина, жившего в Палестине, на территории Халифата, и окруженного монофизитами, тема почитания икон святых была вполне актуальна. Поэтому он касается ее в первом *Слове* в защиту икон (гл. 19–22):

Но, говорят, делай изображение Христа и удовольствуйся, или Матери Его—Богородицы. О, нелепость! Ты ясно признал себя врагом святых. Ибо, если ты делаешь изображение Христа, а святых—ником образом, то ясно, что ты запрещаешь не изображение, но почитание святых. <...> Ты предпринял войну не против икон, но против святых. <...> [Следует рассуждение о том, что плоть Христова обожена.] А что и святые суть боги, сказано: *Бог ста в сонме богов* (Пс. 81, 1), и что Бог стоит посреди богов, распределяя по заслугам, как говорит божественный Григорий [Богослов; *Беседа* 40]. Ибо святые и при жизни были исполнены Святого Духа, также и по кончине их благодать Святого Духа неотлучно пребывает и от душ, и от тел во гробах, и от характеров и от святых икон их—не по сущности, но благодатию и энергией*.

Обожение плоти Христа распространяется на плоть обоженных людей, а поэтому иконы святых от иконы Христовой ничем принципиально не отличаются. Здесь важное различие двух иконопочитаний—православного и монофизитского (ср. выше, раздел 1.4.2).

Особенное значение в только что процитированном отрывке для нас имеет понятие «характер».

2.2.2 *Обоженным является также и характер Христа и святых*

«Характѣры» святых, которые упоминаются у Иоанна Дамаскина,—это совокупные черты внешнего облика их личности, или,

* Последнее предложение (начиная от «Ибо святые...»), по мнению издателя критического текста Б. Коттера, не является аутентичным. Но даже в этом случае оно является достаточно ранним и точным резюме аутентичных мыслей Иоанна Дамаскина.

говоря точно, совокупность их ипостасных идиом. Понятие это выработалась в богословии Каппадокийцев, о чем мы говорили в соответствующем месте (см. выше, глава II.1, разделы 2.10.1, 2.10.3, 2.11.2). Обоженным и вмещающим в себя божественные энергии оказываются не только материальные мощи святых, «тьнь от апостолов, платки и полотенца» (*Слово I*, 22; ср. Деян. 5, 15; 19, 12), но и нематериальные характеры. Очевидно, что такое же рассуждение применили и к Самому Христу, о чем упоминал патриарх Герман в самом начале иконоборческих споров (в одном из посланий, цитировавшемся на Седьмом Вселенском соборе и таким образом сохранившемся). Но вот что пишет Иоанн Дамаскин:

Когда Тот, Кто будучи, по превосходству Своей природы, лишен количества и качества и величины, Кто, *во образе Божию сый, примим зрак раба* (Флп. 2, 6–7), чрез это сделался ограниченным количеством и качеством и облекся в телесный характер,—тогда начертывай [χάραττε—тот же корень, что и в слове «характер»] на досках и выставляй для созерцания Восхотевшего явиться...

Слово III, 8

Слово «характер» этимологически восходит к корню со значением «чертить, процарапывать», а Иоанн Дамаскин, в данном случае, обыгрывает связь между наличием у Христа по плоти «характера» и возможностью «начертания» этого характера Христа.

...после того, как Бог <...> воплотился <...> и воспринял природу (нашу) и величину, и внешний вид, и цвет плоти, мы, делая Его икону (изображение), не погрешаем. Ибо вождедем увидеть Его характер. Потому что, как говорит божественный апостол, *видим ныне якоже зеркалом в гадании* [т. е. как в зеркале: 2 Кор. 3, 18]. Икона же есть *зерцало* (зеркало) и *гадание*, подходящее для дебелисти нашего тела.

Слово III, 2

Здесь характер уподоблен отражению в зеркале: это то, что видно в иконе, которая сама является своего рода зеркалом.

Отражение в зеркале—вот аналогия, которая лучше всего поможет нам представить, что такое характер. Характер относится к реальной плоти (Христа или святых) так же, как геометрический треугольник—к физическому треугольнику из картона

или металла. Аналогично и отражение в зеркале относится к отражаемому. *Характер сам по себе нематериален, но он тоже является вмещителем божественных энергий* (см. цитату из Слова I, 19 в разделе 2.2.1).

Характер—это и есть ответ (хотя и неполный ответ—см. ниже, раздел 2.2.3) на вопрос, что же именно почитается на иконе, если доска и краски, сами по себе, не заслуживают даже относительного поклонения. Характер—индивидуальная характеристика человека (или Христа по человечеству, Иисуса). У обоженных людей обожен и их характер.

Подробно о характере на иконе будут писать уже в IX веке патриарх Никифор и Феодор Студит. Но и в первой половине VIII века защитники иконопочитания совершенно ясно указали, что характер является тем общим, что присутствует и в образе, и в первообразе.

Правда, сразу же становится понятно, что характер не может присутствовать во всех вообще священных изображениях, а только в иконах Христа и святых. Не может, например, быть характера в изображениях ангелов, которые видимой формы не имеют. Не может быть характера и в таких символических представлениях Бога, даже воплощенного Бога—Христа, где не соблюдается внешнее сходство. Например, незадолго до иконоборческих споров, в 692 г., Трулльский собор (о нем см. предыдущую главу, раздел 2.2) в своем 82 правиле запретил популярное до тех пор изображение Христа в виде Агнца (из Апокалипсиса); впрочем, это было сделано из пастырских соображений, а вовсе не потому, что подобные изображения признали несовместимыми с православной верой.

Поэтому наличие общего с первообразом характера—обоснование лишь частного случая, одного типа икон, хотя и самого важного.

Не следует путать изображение характера с портретным сходством. Портретное сходство на иконах святых встречалось и в Византии (характерный пример—икона св. Григория Паламы из собрания Эрмитажа, XIV век), но лишь как исключение, которое ни в малой степени не требовалось правилами иконописания.

Обычно для начертания характера считалось достаточным передать довольно общие черты святого и указать на его образ жизни и подвига. Получалось, строго говоря, что иконы со-

держали не столько сам характер, сколько более или менее точные графические указания на характер. Даже в отношении лика Христа иконографический канон менялся настолько, что вполне можно было бы считать, что изображения на иконах относятся к разным людям, а не к одному и тому же человеку в разные периоды жизни. И это не говоря о том, что иконографические каноны варьировались регионально: в одних регионах византийской империи Христос мог быть больше похожим на грека, в других—на сирийца, копта или даже на эфиопа.

Это всё важно учитывать, чтобы понять: коль скоро почти никогда в истории христианского Востока различие иконографических канонов не воспринималось как богохульство, необходимость изображать именно характер Иисуса или святых воспринималась, скорее, как необходимость его обозначать—не столько фотографически, сколько символически. Поэтому принцип передачи характера, будучи очень важным применительно к решению богословского вопроса о поклонении иконам Христа и святых, для иконописания большого практического значения не имел. Для иконописания универсальным значением обладал принцип церковного символизма: именно он давал универсальное обоснование того, почему любая икона, даже не содержащая характер (икона ангела) или содержащая его ущербно (икона святого, о жизни и облике которого ничего не известно) все-таки становилась иконой.

Здесь мы подходим ко второму из двух вопросов, поставленных в начале этого раздела: почему изображение обоженного вещества оказывается само обоженным—и в каком смысле.

Отчасти мы на этот вопрос ответили, сказав, что обоженным в иконе является характер первообраза, который находится и в первообразе. Это подобно тому, как геометрическая фигура треугольник присутствует во всех треугольниках, сделанных из вещества. Однако не все типы икон имеют в себе характер. Поэтому в общем виде наш вопрос остался пока без ответа.

2.2.3 *Икона и имя Божие*

2.2.3.1 *Учение Иоанна Дамаскина*

Есть нечто другое, что, в отличие от характера, всегда и целиком является общим и для иконы, и для ее первообраза. Это имя.

Как мы увидим в IX веке, возможность передать на иконе характер будет очень важна для богословия—но не столько для богословия иконы, сколько для христологии. Для богословия иконы гораздо важнее другая, в отличие от характера, универсальная категория—относящаяся ко всем типам икон и священных символов—имя.

Выше (раздел 2.1) мы уже цитировали Иоанна Дамаскина (*Слово III, 34*), где он говорит, что поклоняется «всему, над чем Бог именуется», то есть над чем призывается имя Божие. Иоанн неоднократно возвращается к этой теме:

Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, так как они носят имена тех, кто на них изображается (*Слово I, Свидетельства, V, в Толковании; повторяется на том же месте в Свидетельствах при Слове II*).

Благодать сообщается не только предметам, на которые призывается имя Божие, то есть святыням (не только иконам!), связанным со Христом, но и святыням, связанным с друзьями Божиими, которые, как мы видели (раздел 2.2.1), разделяют обожение плоти Христа:

Повинуясь церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого освящаемым благодатию Божественного Духа (*Слово I, 16; повторено дословно в Слове II, 14*).

Итак, иконы (и вообще церковные символы и даже святые места, вроде Голгофы, Синая и Гефсимании, перечисленные, например, в *Слове III, 34*) освящаются именем Божиим (или именами «друзей Божиих»; но действие этих имен, как это очевидно у Дамаскина, основано на их причастии все тому же имени Божию).

Совершенно ясно, что «призывание имени Божия» над святым предметом не есть некая формализованная процедура. Слишком разные сами предметы—икона, какая-либо реликвия и целая гора Синай... Однако, важно само заявление Иоанна, что всё освящается «именем Бога».

Имя Божие делает вещественную икону (и любую реликвию) возможной всегда—независимо от того, передается ли на иконе характер, то есть идет ли речь о символе, имеющем внешнее сходство с прототипом, передающим характер, или о сим-

воле, на это сходство не претендующим вовсе или претендующим слабо.

Прежде чем сказать о богословских основаниях этого учения, обратимся к его рецепции Седьмым Вселенским собором.

2.2.3.2 Учение Седьмого Вселенского собора

Собор еще более жестко, чем Иоанн Дамаскин, настаивал на освящении икон именем Божиим. Это было связано с необходимостью ответить иконоборцам, которые заявляли, что икона не может быть священной, коль скоро над ней даже не читается молитва:

Нечестивое учреждение лжеименных икон не имеет для себя основания ни в Христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании; нет также и священной молитвы, освящающей их, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми; но постоянно остаются они вещами обыкновенными. (Цитата из иконоборческого собора в Иерии 754 г.; дошла в составе Деяний Седьмого Вселенского собора: *Деяние шестое: Опровержение коварно составленного толпою христиано-обвинителей и лжеименного определения* [т. е. определения 754 г.]. Том четвертый. Здесь и ниже цитируется перевод Казанской Духовной академии.)

Современный иконопочитатель может начать возражать иконоборцам так: «Позвольте, это как же нет “священной молитвы” для освящения икон? Вот же она!»—и с этими словами ткнет пальцем в тревник, где, действительно, есть молитвы на освящение икон. Но не все так просто. Современные молитвы на освящение икон появились очень поздно, а сама их идея была заимствована у латинян (у которых их появление было вполне уместно: ведь католикам нужно было как-то оправдать практику иконопочитания, сохранив свое, фактически, иконоборческое понимание иконы; см. выше, раздел 1.4.1. Поэтому они и придумали для иконы особый чин освящения, сообщающий ей святость «извне» и компенсирующий отсутствие святости в иконе самой по себе). Еще в 1690-е гг. Иерусалимский патриарх Досифей, обличая «латинские ереси», писал, что латиняне выдумали какую-то специальную молитву для освящения икон, то есть не хотят считать икону саму по себе, без этой молитвы, священной. Прошло, впрочем, не так много времени, и оказалось, что латинское влияние в Российской цер-

кви сильнее не только голоса Досифея, но и Седьмого Вселенского собора: в русском требнике появилась специальная молитва на освящение иконы, и в сознании русских батюшек иконы, не прошедшие обряд «освящения», перестали восприниматься как предметы почитания. В Греции дела обстояли не лучше: там молитва на освящение иконы, помещенная в евхологий, должна читаться даже не священником, а архиереем, который предварительно помазывает икону по углам святым елеем. Последний чин, вероятно, напоминал его авторам помазание миром святого престола при освящении храма, но едва ли не больше он напоминает о том мире, которым помазывается икона при освящении у монофизитов... Итак, нам будет лучше не ориентироваться на ту практику отношения к иконам, которая распространилась в православных церквях под католическим влиянием в течение XVIII–XIX веков, а просто постараться понять совершенно недвусмысленные постановления Седьмого Вселенского собора, которые—в отличие от того, что может быть написано в требниках и евхологиях,—имеют в Православной церкви абсолютно непререкаемый авторитет.

Вот ответ собора на приведенное выше возражение иконоборцев:

Пусть же они выслушают и правду. Над многими из таких предметов, которые мы признаем святыми, не читается священной молитвы; потому что они по самому имени своему полны святости и благодати. <...> Таким образом и самый образ животворящего креста, хотя на освящение его и не полагается особой молитвы, считается нами достойным почитания и служит достаточным для нас средством к получению освящения. <...> То же самое и относительно иконы; обозначая ее известным именем, мы относим честь ее к первообразу; целуя ее и с почетом поклоняясь ей, мы получаем освящение. *(Там же.)*

После этих слов собора устанавливается практика, которая сохраняется по сей день: на всех иконах обязательно делается надписание имени тех, кто изображен на иконе (мы не знаем, в какой именно форме было принято соответствующее решение церковной власти, но знаем, что надписания имен на иконах становятся обязательными после Седьмого Вселенского собора). Подобные надписи делались и в более раннюю эпоху, но не всегда. Действительно, призывать имя того, кто изображен на ико-

не, можно и без того, чтобы это имя еще и надписывать. Но после Седьмого Вселенского собора надписывания икон стала требовать церковная дисциплина. Сохранились некоторые византийские иконы доиконоборческого времени, на которых надписи не были сделаны первоначально, но были приписаны позже. Новое правило—все иконы обязательно надписывать—было введено не потому, что без надписания икона не может быть иконой, а для того, чтобы ни у кого не оставалось сомнения, чем икона освящается: именем того, кого она изображает.

Седьмой Вселенский собор очень подробно останавливается на значении имени для освящения иконы. Даже применительно к главному типу иконы—иконе Христа—собор говорит о ее причастности первообразу не столько через характер, сколько через имя. Приведем несколько цитат, выделяя в них (полужирным шрифтом) самые главные догматические формулировки:

Имя «Христос» обозначает божество и человечество, два совершенные естества Спасителя. Поэтому в каком естестве Он сделался видимым, по тому естеству христиане научились и икону Его изображать, а не по тому, которым Он невидим; это последнее неопишимо, потому что и из Евангелия мы слышали: Бога никтоже виде нигдеже (1 Ин. 4, 12). И так, когда Христос живописно изображается в человеческом естестве, то очевидно, что христиане исповедуют, как указала сама истина, что видимая икона только по имени имеет общение с первообразом, а не по сущности. (Там же. Том третий.)

«Христос» есть имя, обозначающее два естества, одно видимое, а другое невидимое. И чрез эту завесу, то есть чрез плоть, люди зрели Самого Христа. Хотя при этом божественное естество Его и было сокрыто, но Он обнаруживал его посредством знамений Своих.—Итак, святая Церковь Божия <...> представляет людям тот же самый видимый образ, но не разделяет Христа, как они суесловья клеветают на нее. Икона конечно только по имени имеет общение с первообразом, а не по самой сущности. <...> Церковь <...> не отделяет плоти Его от соединившегося с нею божества; напротив, она верует, что плоть обоготворена и исповедует ее единою с Божеством, согласно учению великого Григория Богослова и с истиною. <...> мы, делая икону Господа, плоть Господа исповедуем обоготворенною и икону признаем не за что-либо другое, как за икону, представляющую подобие первообраза. Потому-то икона получает и самое имя Господа; чрез это только она находится и в общении с Ним; потому же самому она и досточтима и свята. (Там же. Том шестой.)

Слова о том, что «икона только по имени имеет общение с первообразом», звучат для современного слуха так, как будто отцы собора считают икону аллегорической картиной, чья соотнесенность с оригиналом—чисто условная. Так Деяния Седьмого Вселенского собора читались уже в эпоху контрреформации богословами Тридентского собора, да и раньше такое их прочтение стало необходимым для рецепции собора на латинском Западе, где побеждала богословская партия франков. Но для отцов Седьмого Вселенского собора эти слова звучали совсем иначе.

За понятием «имени» у них стояла богословская традиция Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Сразу отметим, что та же традиция стояла и за иконоборцами. Суть аргументации Иоанна Дамаскина и Седьмого Вселенского собора—вовсе не в том, чтобы доказывать возможность церковных символов, имеющих онтологическое отношение к своим первообразам. В такие символы—например, в крест—верили и иконоборцы. Полемическим элементом аргументации иконопочитателей было лишь указание на непоследовательность иконоборцев. Для оправдания иконопочитания было достаточно доказать, что икона ничем принципиальным не отличается от креста: церковный символ бывает свят независимо от того, несет ли он на себе изображение человеческой внешности. В этом и состояла суть ответа, данного в VIII веке на второй из двух вопросов, поставленных нами выше, в разделе 2.2 (о том, как возможна причастность изображения божеству).

Но мы всё же сделаем небольшое отступление и скажем несколько слов о том, что в VIII веке было очевидным для обеих споривших партий,—о понятии имени.

2.2.3.3 *Икона и имя*

Почему общность имени может давать онтологическую причастность образа первообразу?—К VIII веку обязательный и подробный ответ на этот вопрос заключали, главным образом, творения Дионисия Ареопагита. В иконопочитательской традиции они были опосредованы Максимом Исповедником (особенно его *Мистагогией*) и патриархом Германом, который также составил аналогичное *Мистагогии* сочинение—так называемую *Церковную*

историю (термин «история» здесь означает толкование устройства храма и богослужения). Что касается иконоборцев, то они, хотя и признавали Шестой Вселенский собор, не признавали авторитета Максима Исповедника. Косвенно это подтверждается и аргументацией иконопочитателей, которые, как Иоанн Дамаскин, постоянно черпают из его богословия, однако, не ссылаются в полемике на авторитет его имени—очевидно, потому, что оппоненты имели полное право не признавать этого авторитета.

Седьмой Вселенский собор защитил святость иконы через—признаваемую иконоборцами—святость имени Божия (в наших примерах шла речь об имени Христос). Иконы, согласно учению иконопочитателей, святы потому, что несут в себе имя Божие, или, другими словами, освящаются именем Божиим. Иоанн Дамаскин уточняет, что иконы освящаются также и именами святых—благодаря причастию последних божественной благодати.

Святость божественных имен автоматически следовала из их реальной причастности божеству. Только реальная причастность Богу Его имен позволяла утверждать, что Бог через Свои имена является познаваемым. Это положение отстаивали Василий Великий и другие Каппадокийцы в полемике против Евномия (см. выше, глава II.1, разделы 2.10.1 и 2.10.2). Подробнейшим образом это познание Бога через имена разбирается в трактате «Ареопагитик» *О божественных именах* и применяется к церковным символам в другом трактате того же корпуса—*О церковной иерархии*.

Имена Божии имеют реальное причастие Богу потому, что их являют божественные энергии. Обычно именами называются какие-либо понятия, взятые из тварного мира (например, «свет», «мир» и другие), но через которые Бог дает познание о Самом Себе—указывая на них и открывая их в качестве Своих имен Своими нетварными энергиями. Поэтому и энергии могут называться именами Божиими, как это делает Ареопагит (*О божественных именах*, II, 11: см. особенно характерный термин—«благодеятельное (благоэнергическое) богоименование», ἀγαθοεργική θεωνυμία).

Задачей иконопочитателей в VIII веке было доказать, что иконное изображение и, в особенности, характер Христов как раз и являются не более и не менее, чем графическим обозначением имени Божия, аналогичным его написанию буквами.

Иконы изначально были символическими изображениями, то есть своеобразными аналогами букв, а впоследствии—до и во вре-

мя эпохи иконоборчества—их функция «священного писания в красках» полностью сохраняла свое значение. Но священный характер священного писания не отрицали и сами иконоборцы. Так, они никоим образом не посягали на литургическое употребление богослужебного Евангелия, которое вполне сходно с культом икон (и восходит к дохристианскому иудейскому почитанию Торы, будучи, таким образом, неотделимым от христианской традиции на всех этапах ее развития). Поэтому иконопочитателям оставалось лишь напомнить иконоборцам о принципиальном, с богословской точки зрения, тождестве между «писанием в буквах» и «писанием в красках».

Оно бы и удалось, если бы главный аргумент иконоборцев лежал в области теории церковных символов. Но, увы: спор о церковных символах был побочной линией тогдашних богословских дискуссий, так как вся острота полемики была сосредоточена в области христологии.

2.3 Основные итоги иконопочитательской аргументации в VIII веке

Рассматривая только богословскую (а не всю вообще) аргументацию в пользу иконопочитания, мы выделили две линии, характерные для VIII века, то есть прежде всего для Иоанна Дамаскина и Седьмого Вселенского собора.

1. **Христология:** учение о том, что материальная плоть Христа обожена. Сюда же примыкает учение о том, что обожена и плоть святых. Отсюда вывод для обоснования иконопочитания: изображение этой плоти будет изображением Бога.
2. **«Теория (церковного) символа»:** графический (живописный) символ не имеет принципиальных отличий от «буквенного», то есть описательного, а также и от представления в уме. Всё это служит для восприятия имени Божия, или, иначе говоря, освящается именем Божиим. Отсюда вывод для обоснования иконопочитания: почитая прочие церковные символы (крест, богослужение и богослужебная утварь, святые места и т. д.), нельзя из этого почитания исключать иконы.

«Теория символа» у авторов VIII века не была как-либо специально связана с христологией. Они рассматривали, в ряду прочих изображений, характер Христа, но, в отличие от защитников иконопочитания в IX веке, не рассуждали специально о христологическом значении характера.

В VIII веке было достаточно констатировать изобразимость Христа по человеческой природе. В IX веке острота споров перейдет к вопросу об изобразимости именно ипостаси Христа.

3

Богословие иконоборцев

Византийские иконоборцы, в отличие от еретиков, которыми мы занимались в предыдущих главах,—несториан, монофизитов, монофелитов,—не оставили после себя никакого самостоятельного церковного сообщества, которое могло бы сохранить их богословское предание. Тем не менее, источников по богословию иконоборцев сохранилось не так уж мало—благодаря трудам иконопочитателей, которые очень обстоятельно, с обильным цитированием, их опровергали. Если, несмотря на это, реконструкции иконоборческого богословия до недавнего времени оставались спорными и противоречивыми, то виноваты тут не источники, а ученые. При плохом знании богословской полемики VI–VII веков совершенно невозможно уловить суть аргументов сторон в иконоборческих спорах. Поэтому неудивительно, что в последние годы, после достижения качественно нового уровня знания послехалкидонского богословия, изучение иконоборческих споров также выходит на новый уровень*. Надо добавить, что только в последние годы были опубликованы важные источники, которые раньше либо не попадали в поле зрения исследователей, либо (как, например, *Обличение и опровержение* патриарха Никифора, впервые опубликованное в 1997 г.) не были прочитаны с достаточной точностью.

* Свод источников по учению иконоборцев, созданный на «старом» уровне исследований, сегодня устарел даже и в чисто источниковедческом отношении: Н. НЕННЕРНОВ, *Textus byzantinos ad Iconomachiam pertinentes in usum academicum* (Leiden, 1969) (Byzantina Neerlandica, series A, fasc. 1). В качестве современного введения в источниковедение может служить диссертация ВАРАНОВ 2002.

Ниже будет представлена попытка синтеза того, что мы узнали о догматике иконоборцев к настоящему времени.

3.1 Отрицание обожения плоти Христа

От самого раннего иконоборчества—времени Льва III—до нас дошел только один текст с явно выраженным богословским содержанием, и только недавно В. Баранов доказал аутентичность этого текста и смог его интерпретировать (Baranov 2002; Баранов 2004). Это стихотворная (византийский двенадцатисложник) надпись над воротами в Халки, которой, вместе с изображением креста, иконоборцы (царь Лев и его сын будущий император Константин Копроним) заменили находившийся там раньше образ Спасителя (см. выше, раздел 1.3.1). Текст надписи таков (прозаический перевод В. Баранова):

В безгласном виде и лишенным дыхания
 Не выносит Владыка, чтобы Христос изображался
 [γράφεσθαι—буквально, «был написан»]
 Земной материей, попранной Писаниями (ταῖς Γραφαῖς).
 Лев с сыном, юным Константином,
 Креста начертывает образ триславный —
 Похвалы верных—вознеся его на ворота.

В этой стихотворной надписи сказано нечто большее, нежели только протест против «писания» Христа «земной материей, попранной Писаниями», то есть Священным Писанием. Ключевая фраза надписи, как показал В. Баранов,—ее первая строка: «в безгласном виде и лишенным дыхания». Она указывает на то, что любое изображение Христа будет всего лишь изображением Его тела, но не изображением души. Но тело без души—мертвое. Поэтому любое изображение Христа есть изображение Его мертвого тела, «лишенного дыхания» (сами эпитеты «безгласный» и «лишенный дыхания»—обычные эвфемизмы для обозначения мертвого тела). Но мертвое тело Христа—и тут мы подходим к главному христологическому убеждению иконоборцев—непричастно божества.

Как точно заметил В. Баранов, «Писания» именно «попранли» материю (а не просто «отвергли» и т. п., как обычно переводят

это место исследователи, отступая от буквальности). Здесь перефразируется важнейшая догматическая формула VI века, заключенная, в частности и прежде всего, в догматическом гимне эпохи Юстиниана «Едиnorodный Сыне и Слове Божий» (об этом гимне см. главу III.1, раздел 3.1.2): «...Христе Боже, смертью смерть поправый...» (а также и в пасхальном тропаре, который, скорее всего, был уже в богослужении VIII века: «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ...»). Получается, что «Писания» «поправили» материю аналогично тому, как Христос поправ смерть, и по той же причине: материя изображает только мертвое, а живого Христа описывают лишь Писания.

Тема обожения плоти Христа и, в частности, Его мертвого тела во гробе—уже знакомая нам тема догматической полемики VI века (см. главу III.1, разделы 4, 6 и 7 и, в особенности, 4.2.3.2). Несмотря на свою огромную важность хотя бы только в контексте VI века, она лишь недавно привлекла внимание патрологов, а поэтому неудивительно, что ее до последних лет не учитывали ни в одной из попыток реконструкции догматики иконоборцев.

Ближайшим контекстом для иконоборческой надписи в Халки служат постановления иконоборческого собора в Иерии 754 года, собранного упоминаемым в этой надписи Константином в пору его зрелости. В этих постановлениях с опорой на некоторые выражения Григория Богослова (из *Бесед* 38 и 45) формулируется значение особой роли человеческой души Христа как посредника между божественной и человеческой природами.

Ибо когда божество Сына восприяло в собственную ипостась природу плоти, «душа посредствовала между божеством и дебельством плоти [*σαρκός παχύτητι*, т. е. грубой телесностью]» [цитата из Григория Богослова, *Слово* 38, на *Богоявление*]. (Из постановлений собора в Иерии.)

Подобные выражения были вообще нередки у святых отцов, однако из них еще не следовало учения, будто лишенное души мертвое тело Христа лишается причастия божества. Напротив, мы имели случай убедиться, что это мнение категорически отвергалось многими отцами VI века. Что касается Григория Богослова, столь любимого иконоборцами, то все без исключения их ссылки на него представляют собой некорректное цитирование. Впрочем, употребление цитат из того же автора у иконопочитателей было,

в общем и целом, столь же некорректным—правда, в отличие от иконоборцев, слова св. Григория не служили для них главными догматическими формулами. В действительности для Григория Богослова проблематика будущих иконоборческих споров просто не была актуальна, и никакого учения об иконах у него нет*.

Мы имели случай убедиться еще и в следующем: даже при осуждении и низложении патриарха Константинопольского Евтихия осуждению подверглось его учение о плоти Христа после воскресения, но не было специального осуждения его мнения о том, что тело Христа во гробе было лишено обожения. Также и на Шестом Соборе, при осуждении Константина Апамейского, внимание отцов целиком отвлекло на себя мнение Константина о воскресшем теле Христа, и опять не было специального осуждения его мнения о плоти Христа во гробе. Поэтому получалось, что иконоборцы в своем отвержении обожения плоти Христа, хотя и противоречили многим отцам прошлого, но не преступали соборных определений и не подпадали под анафемы прежних соборов.

Ответ иконопочитателей на уровне догматической полемики мы уже видели у Иоанна Дамаскина (это учение было одобрено Седьмым Вселенским собором): божество остается с телом Христовым даже тогда, когда это тело мертвое, то есть лишенное человеческой души, потому что Бог воплотился не только в душу человека, но и в материю, из которой состоит его тело. Тот самый «зрак раба» (Флп. 2, 7), который, по общему мнению иконоборцев и иконопочитателей, единственно и можно изобразить на иконе,—это всё равно обоженная плоть, изображение которой будет поэтому изображением Бога. Мы уже встречались с этой темой у Иоанна Дамаскина (см. выше, раздел 2.2.2).

Копроним, если верить патриарху Никифору (*Антирритика* II, 4–5), был настолько последователен в отрицании обожения плоти Христа до воскресения, что «предлагал совершенно изгнать из языка христиан» даже слово «Богородица», а также отрицал почитание мощей святых и, само собой разумеется, их икон. Официальная иконоборческая доктрина, по всей видимости, последовала за Копронимом в отрицании мощей (согласно со-

* Об этом подробно и с учетом путаницы, которую внесли в этот вопрос современные исследователи иконоборчества: К. Демоев, *The Theologian of Icons? Byzantine and modern claims and distortions* // *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998) 1–19.

общению Никифора в *Антирритике* II, 5, повсюду исполнялся указ Копронима, повелевавший при освящении алтарей полагать туда не святые мощи, как это делалось и делается всегда, а частицы Евхаристии), но едва ли иконоборческие реформы заходили так далеко, чтобы делать попытки отменить слово «Богородица»: опыт Нестория должен был быть памятным даже для иконоборцев (мы еще вернемся к этому эпизоду в разделе 3.1.1).

Во время второго иконоборчества тезис о непричастности божеству мертвой плоти Христа полностью сохранял актуальность. Недаром текст надписи в Халки дошел до нас в сочинении Феодора Студита, опровергающем иконоборческие стихотворения (*Обличение и опровержение нечестивых стихотворений*).

О том, насколько велика была роль соответствующего аргумента у иконоборцев, мы можем судить по сочинению патриарха Никифора *Против Евсевия и против Епифанида* (первоначально единое сочинение, распадающееся на две части и поэтому изданное в XIX веке как два разных произведения; посвящено опровержению иконоборческих авторитетов, выдвинутых еще в VIII веке, но актуальных и для второго иконоборчества: *Послания к Констанции* Евсевия Памфила и цитат из Епифания Кипрского), а также по *Антирритикам* (обличительным трактатам) против иконоборцев того же патриарха Никифора и Феодора Студита (см., в частности, у Никифора: *Антирритика* III, 39; у Феодора: *Антирритика* II, 46–47). Патриарх Никифор считает тему обожения плоти Христа, лежащей во гробе, настолько важной, что включает соответствующий пункт в свое исповедание веры, посланное папе Римскому Льву III (795–816) в официальном послании с просьбой о поддержке против иконоборцев.

Иконоборцам была дана отповедь и на уровне церковного искусства: после VIII века распространяются византийские изображения Распятия, где Христос показан мертвым (древнейший из известных примеров—Синайская икона первой половины VIII века).

Пожалуй, еще более интересный и точно взятый из жизни пример—панегирик (хвалебное слово) в честь Феофана Исповедника († 817), написанный Феодором Студитом (впервые издан в 1993 г.). Там описывается дискуссия Феофана с Иоанном Грамматиком—будущим патриархом и главным «автором» всего второго иконоборчества. Вопрос Иоанна: «Когда тело Христово лежало во гробе,

где было божество?»,—Феофан парировал: «Божество повсюду, о, враг Божий, кроме твоего сердца!»

Иконопочитатели не оспаривали тезис иконоборцев о том, что на иконе невозможно изобразить душу. Не оспаривали они и другого их тезиса—что тело без души есть мертвое тело. Догматическое расхождение начиналось там, где заходила речь о обожении тела (а не души) Христа. Иконоборцы строили свою догматику на отрицании этого обожения, иконопочитатели—на утверждении.

Впрочем, необходимо иметь в виду, что иконоборцы никогда не говорили, что они отрицают именно *обожение* плоти Христа. Это было бы слишком прямым противоречием прежним отцам. Так, в постановлениях собора в Иерии о обожении плоти (даже именно «плоти», а не «тела») Христа сказано так:

...плоть, которую Он восприял, Он обожил Своим собственным по природе освящением от самого соединения (ἐξ αὐτῆς ἐνώσεως)...

Слова «от самого соединения» применительно к обожению плоти Христа стали еще в VI веке устойчивой догматической формулой, и иконоборцы потому и постарались употребить ее в собственных догматических определениях. Однако, как мы видели, *иконоборцы весьма своеобразно истолковали «механизм» этого обожения плоти Христа: обожение происходит только через посредство души и никак иначе, а поэтому бездушное тело Христа (мертвое во гробе, равно как и изображаемое на иконе) обоженым не является. Именно и исключительно в этом смысле иконоборцы отрицали обожение плоти Христа.* (Такова, на наш взгляд, единственная трактовка иконоборческого учения, которая позволяет дать максимально непротиворечивую интерпретацию всех доступных источников. «Максимально» означает, в данном случае, «за одним исключением», о котором мы скажем в разделе 3.2.3.1).

Сколь бы важной ни была эта особенность иконоборческой догматики, она, как мы видели в обзоре учений VI века, была свойственна многим богословским традициям, и ее нельзя считать, например, специфичной для оригенизма. Пожалуй, более оригинально выглядит мысль о «воплощении» Логоса в душу, а не в плоть—эдакий аполлинаризм наоборот (у Аполлинария Логос воплощался в тело без души; см. главу II.1, раздел 2.7). Она

могла бы хорошо согласовываться с оригенистским учением об «умах», один из которых—Христос. Наши источники не позволяют удостовериться в оригенистском происхождении этой идеи иконоборцев, и потому мы вынуждены ограничиться лишь констатацией ее *созвучности* оригенизму.

Гораздо большей специфичности можно ожидать от учения иконоборцев о воскресшем теле Христа.

3.2 Воскресшее тело Христа и Евхаристия

3.2.1 *Различие двух иконоборческих доктрин: догматическое или пастырское?*

Материалы полемики времен второго иконоборчества совершенно прямо говорят о понимании иконоборцами воскресения Христова как своего рода перевоплощения (подробно см.: Lourié 2000): до воскресения Христос был описуемым—тут иконоборцы соглашались с иконопочитателями,—но в изображениях такого Христа было бы так же мало проку, как в изображениях обыкновенного человека. После же воскресения тело Христово стало не-описуемым.

Те же самые материалы дают почувствовать, что такая позиция иконоборцев в IX веке была новой: прежнее иконоборчество утверждало изначальную неизобразимость плоти Христа. Такое впечатление подтверждается и материалами полемики VIII века. На первый взгляд, речь идет об изменении доктрины: такое представление складывается не только у современных исследователей*, но, похоже, и у Феодора Студита. Однако первое и самое простое объяснение не всегда оказывается правильным.

Помимо гипотетических доктринальных, между двумя иконоборчествами существовали совершенно несомненные и очень резкие различия в области пастырской практики. Так, во время второго иконоборчества иконы, как правило, не уничтожали. Считалось вполне нормальным оставлять их в храмах, но под-

* Особенно последовательно эта точка зрения проведена в работе Lourié 2000. Сейчас ее автор пересмотрел свои взгляды соответственно тому, как будет изложено в настоящей главе.

вешивать выше—чтобы молящиеся не могли к ним прикладываться. Более того: тем, кому трудно было отказаться от культа икон даже на таких смягченных условиях, обычно разрешалось поклоняться иконам (именно таким способом иконоборцам удалось разбить единство монашеской оппозиции); единственным условием было признание над собой юрисдикции иконоборческого епископата.

Таким образом, второе иконоборчество не содержало революционного пафоса очищения Церкви от поклонения идолам. Иконы трактовались теперь как народное суеверие, которое вполне можно терпеть, наряду с многочисленными во все века прочими суевериями, вроде заговоров и талисманов, но которое необходимо последовательно исключить из официального верования.

Различие пастырских подходов со стороны иконоборцев первого и второго периодов могло сказаться и на различии в их ответе на вопрос, можно ли изображать Христа до воскресения. Первые иконоборцы отвечали «нельзя», вторые—«можно», но те и другие были согласны в том, что такое изображение не будет нести в себе ничего священного. Вспомним, что те и другие по-разному отвечали и на другой вопрос—можно ли держать в церкви иконы. В обоих случаях мы имеем аналогичное различие в ответах: где первое иконоборчество говорит «нельзя», там второе иконоборчество отвечает «можно, но не нужно».

Чтобы окончательно решить, к какой области, пастырской или вероучительной, относится различие между двумя иконоборчествами, необходимо обратиться к источникам.

3.2.2 *Иконоборчество IX века о теле Христа до и после воскресения*

Основная часть доступных сегодня источников относится к IX веку, и поэтому нам легче будет начать с учения иконоборцев второго периода.

Согласно иконоборцам, тело, которое Христос получил после воскресения, неопишимо:

(Наши враги) говорят еще следующее,—пишет патриарх Никифор:
«Прежде страсти Христовой и воскресения ты описываешь Христа.

Но что ты скажешь после воскресения, ведь тогда уже дело не таково? Ведь тело Христово теперь нетленно и унаследовало бессмертие...» (*Антирритика* III, 38).

В процитированном месте Никифор отступает от постоянной темы своих *Антирритик*—опровержения сочинений «Мамона» (так, образуя имя собственное от евангельской «маммоны» [Мф. 6, 24; Лк. 16, 18], он называет Константина Копронима, к тому времени давно умершего, но все еще авторитетного богослова для иконоборцев)—и обращается к современным еретикам. Подобное отступление к современности он делает и в *Против Евсевия*, 34.

Никифор убежден, однако, что этого мнения современных ему иконоборцев Копроним не держался. В *Антирритике* I, 26 он пишет, что мысль Копронима в этом вопросе неясна—когда именно тело Христово стало неопишваемым. Путем логических рассуждений и, главным образом, параллели с афтартодокетами (так называет их он; точнее же сказать, актиститами) Никифор приходит к выводу, что Копроним, скорее всего, считал тело Христово неопишваемым с самого момента воплощения. Модель афтартодокетизма для интерпретации иконоборческой догматики кажется Никифору настолько подходящей, что он, по аналогии, выдумывает для иконоборцев название «аграптодокеты» («неопишваемнители») (*там же* I, 25).

Аналогичного мнения придерживался Феодор Студит. В написанном им диалоге между Православным и Еретиком (*Антирритика* II, см. особенно 41–43), где, очевидно, передавались современные ему споры, аргументация Православного строится на признании, со стороны Еретика, что тело Христово стало неопишваемым только после воскресения. Дальше Еретик сам себя загоняет в ловушку. Он цитирует Григория Богослова (*Беседа* 45, *На Пасху*, 13), который называет плоть Христову «единобожной»—ὁμόθεος (неологизм, образованный Григорием по аналогии с «единосущный»),—откуда делает вывод о присущести этой плоти всех свойств божества, включая неопишемость. На это Православный ему сразу же возражает, что, будь такой вывод правильным, плоть Христова была бы неопишваемой не только после, но и до страданий, однако Еретик только что согласился признать, что до страданий плоть Христова была все-таки опишувается. Феодор («Православный»), по всей видимости, считал, что его оппонент

(«Еретик») пытается воспользоваться готовой старой иконоборческой аргументацией, но его собственная позиция теперь другая, и поэтому можно начинать ловить его на противоречиях.

Итак, по мнению главных защитников иконопочитания в IX веке, позиция современных им иконоборцев отличалась от позиции Константина Копронима тем, что тело Христово стало теперь предполагаться неопишваемым только с момента воскресения, а не с момента воплощения. Однако, как мы только что видели у Никифора, который специально занимался реконструкцией учения Копронима для его подробного опровержения, иконопочитатели IX века не были до конца уверены в точности своего представления об учении Копронима в этом вопросе.

3.2.3 *Иконоборчество VIII века о теле Христа до и после воскресения*

Мнение иконоборцев времен Копронима можно понять из определений их собора в Иерии 754 года, которые цитируются в Деяниях Седьмого Вселенского собора.

Один из анафематизмов, принятых собором в Иерии против иконопочитателей, совершенно ясно показывает, что иконоборцы считали воскресшее тело Христово не «плотским», но и «не бестелесным». С точки зрения полемической, он был сформулирован чрезвычайно удачно, так как ключевая формулировка была дословно заимствована из неоспоримого авторитета— Григория Богослова. Но мы уже видели недавно (раздел 3.1), как тот же собор в Иерии употребил другую цитату из того же отца,—о посреднической роли души между «дебельством плоти» и божеством—в совершенно другом смысле, поставив ее в контекст иной богословской системы. Это в очередной раз иллюстрирует известное правило о том, что в богословской полемике тождество слов никогда не доказывает тождества богословия. Имея это в виду, обратимся к следующему определению собора в Иерии:

Если кто-то не исповедует, что Господь наш Иисус Христос с восприятием [с воспринятой Им человеческой природой], то есть с одушевленной разумной и умной [т. е. духовной] душой плотию Его, сидит вместе с Богом и Отцом, и так паки приидет с Отеческой Его славою «судити живым и мертвым—не так, чтобы по плоти, но и не бестелес-

но (οὐκέτι μὲν σάρκα, οὐκ ἀσώματος δέ),—(но, соответственно) известным Ему понятиям (λόγους), с боговиднейшим телом, чтобы и видным быть для пронзивших (Его), и остаться Богом вне дебелства» [Григорий Богослов, *Слово 40, на крещение*],—анафема.

Возможность тела «не бестелесного», но не «в плоти» формально следует из слов апостола Павла, различающего «тело душевное» и «тело духовное» (1 Кор. 15, 44). «Тело духовное», облеченное в «нетление» и «славу»—это и есть то тело, в котором воскрес Христос (см. там же, стихи 42–46). Но, как мы уже видели—особенно на примере Евтихия Константинопольского, который тоже любил ссылаться на 15 главу 1 Послания к Коринфянам (см. выше, глава III.1, раздел 6.2),—совершенно не обязательно понимать апостола Павла, а значит, и Григория Богослова в том смысле, будто «тело духовное», обретаемое после воскресения, не будет иметь каких-либо из природных свойств прежнего тела...

Иконоборцы, подобно Евтихию Константинопольскому, настаивали именно на изменении природных свойств тела при воскресении. Как отметил В. Баранов*, это хорошо видно при сопоставлении двух ключевых для их богословия цитат из Григория Богослова. Так, применительно к воплощению Сына они говорят о принятии им «дебелства плоти» (для чего и нужно посредничество души; см. цитату выше, раздел 3.1), но применительно к воскресению, как мы видели в только что процитированном анафематизме, они отвергают «дебелство» плоти вместе с самой плотью.

Как патриарх Евтихий отрицал осязаемость воскресшей плоти, так иконоборцы стали отрицать ее описуемость. Строго говоря, осязаемость и описуемость суть свойства эквивалентные: едва ли можно говорить об осязаемости без описуемости или об описуемости без осязаемости—и то, и другое предполагает ограниченность каким-то объемом в пространстве (об этом пишет, например, патриарх Никифор в *Антирритике* II, 19). Однако надо признать, что иконоборцы не впадали в формальное противоречие с Григорием Богословом: ведь они всегда могли возразить, что лишь уточнили его слова, указав, что отсутствие «дебелства плоти»

* BARANOV 2002, а также: В. А. БАРАНОВ, Искусство после бури—богословская интерпретация некоторых изменений в послееконоборческой иконографии воскресения // *Золотой, серебряный, железный: мифологическая модель времени и художественная культура* / Ред. И. Припачкин (Курск, 2002) 34–49 + илл.

ти» в воскресшем теле как раз и означает отсутствие описуемости. (Иконопочитатели отвечали на это, что описуемость является необходимым свойством самой человеческой природы, и поэтому ее отрицание во Христе на каком бы то ни было этапе—это отрицание реальности боговоплощения).

До сих пор учение иконоборцев первого периода представляется согласным с учением иконоборцев IX века: воскресшее тело перестает быть «плотским» в прежнем смысле, и это легко можно согласовать с его неопикуемостью. Но с этого места как раз и начинаются трудности. В VIII веке, в отличие от IX, иконоборцы вовсе не пользовались таким обоснованием неопикуемости плоти Христа.

Несмотря на то, что иконоборцы (вместе с иконопочитателями) признавали «дебельство», то есть грубую телесность, в плоти Христа до воскресения, они настаивали на Его неопикуемости по плоти даже и тогда, то есть с самого воплощения. Вот соответствующие слова из постановлений собора в Иерии (главные формулировки выделим полужирным шрифтом)*:

Если кто-либо неопикуемое существо Бога-Слова и ипостась Его старается вследствие воплощения Его описывать на иконах человекообразно, посредством вещественных красок, и более уже не мыслит как богослов, что Он и по воплощении, тем не менее, неопикуем, да будет анафема.

Здесь совершенно ясно дано понять, что неопикуемость Христа понимается как следствие Его воплощения, а не воскресения. Различие со вторым иконоборчеством—очевидное. Но посмотрим дальше, как будет обосновываться неопикуемость Христа от самого воплощения. Вот еще один анафематизм, принятый собором в Иерии:

Если кто-либо пишет на иконе плоть, обоженную соединением ее с Богом-Словом, как будто бы отделяя ее от воспринявшего и обожившего ее Божества и делая ее таким образом как бы не обоженной, да будет анафема.

Ключевые слова этого тезиса—«таким образом»: оказывается, мы все-таки можем изобразить плоть, но проблема в том, что

* В контексте сопоставления догматик первого и второго иконоборчества первым обратил внимание на эти формулировки Е. Павленко.

таким изображением мы не сможем изобразить ее обожения. Причину этого, как ее понимали иконоборцы и первого, и второго периодов, мы уже знаем: тело обоживается не иначе как через посредство души, а на иконе можно изобразить только тело без души, то есть тело «мертвое»; но мертвое тело не может быть обожженным (см. выше, раздел 3.1).

3.2.3.1 Оценка достоверности предложенной интерпретации

Как нам пришлось упомянуть выше (раздел 3.1), наша интерпретация иконоборческого учения относительно обожения плоти Христа, согласно которой обожение плоти мыслится возможным только через посредство обожения души, все-таки противоречит тексту одного источника. Теперь настало время его рассмотреть. Это следующий фрагмент постановлений собора в Иерии:

...и обожились оба, то есть душа и тело, и божество пребыло нераздельным от них даже и в самом разлучении души от тела в вольном страдании, так что где душа Христа, там и божество Его, и где тело Христа, там и божество.

Здесь выражено традиционное (и защищавшееся православными полемистами в VI веке) учение о обожении тела Христа даже и тогда, когда в нем не было души. Совершенно точно известно, что иконоборцы IX века такого учения не придерживались. Но что можно сказать о веке VIII?

Если бы иконоборцы всегда последовательно держались такого учения, то аргументация от «мертвого тела» Христа не имела бы для них никакого смысла. Вся эта аргументация, начиная от текста надписи в Халки и продолжая постановлениями того же собора в Иерии, была сосредоточена на том, что мертвое тело— даже если это и тело Христа—не представляет собой ничего достойного изображения для поклонения, хотя бы и относительного. Но такая позиция прямо *противоречит* только что процитированным словам относительно неразлучности божества даже и от мертвого тела.

Итак, с одной стороны, мы встречаемся с противоречием данного мнения той позиции иконоборцев, которая засвидетельствована для VIII века. Если бы такая аргументация не была уже

в VIII веке преобладающей, она не смогла бы вызвать ответного всплеска иконографической активности с изображением именно мертвого Христа.

С другой стороны, данное мнение требовало бы построения такой линии аргументации, которой мы нигде у иконоборцев не встречаем. А именно, потребовалось бы доказать, что хотя само по себе мертвое тело Христа—достойный объект для почитания, на иконе обожение этого объекта изобразить нельзя. Для этого потребовалось бы доказать одно из двух: либо невозможность церковных символов вообще (а мы знаем, что иконоборцы принимали Дионисия Ареопагита и всё учение о церковных символах), либо кардинальное отличие иконы от *всех вообще* церковных символов. Но иконоборцы (Копроним и собор в Иерии) настаивали лишь на кардинальном различии между иконой и Евхаристией (см. ниже, раздел 3.2.5), тогда как никакого учения о различии между собой символов неевхаристических они создавать не пытались, из-за чего их позиция была весьма уязвимой для критики иконопочитателей (см. выше, раздел 2.2.3.3). Если бы иконоборческая позиция содержала хоть какие-то аргументы в пользу различения между разными родами неевхаристических символов, то можно не сомневаться, что иконопочитатели уделили бы полемике против них самое пристальное внимание. Ничего подобного нет.

Нам остается сделать вывод, что мнение о пребывании божества с мертвым телом Христа *de facto* не входило в учение иконоборцев, и поэтому требуется теперь объяснить, как оно попало в деяния их собора 754 года.

Нам не кажется вероятным, что это произошло в результате какого-то повреждения текста—будь то текст Деяний Седьмого Вселенского собора, в составе которых дошла интересующая нас цитата, или текст Деяний Собора в Иерии, который был доступен отцам в Никее в 787 г. Несмотря на то, что текстология Деяний Седьмого Вселенского собора имеет ряд не решенных до сих пор проблем, и критического их издания до сих пор нет*, можно предложить гораздо более естественное объяснение столь резкому «уклонению» собора в Иерии от учения Копронима.

* См. подробно: Erich LAMBERZ, Von den Handschrift zum Druck: Die Akten des Nicaeum II in der Editio Romana von 1612 // *Annuario Historiae Conciliorum* 30 (1999) 328–370.

Известно, что постановления собора в Иерии носили, отчасти, компромиссный характер. На это обратил внимание еще С. Геро, указавший, что собор не принял учения Копронима о Евхаристии как «единосущном образе» Христа (см. ниже, раздел 3.2.5). Два источника позволяют заключить, что в отношении физического тела Христа проблема компромисса стояла еще более остро.

Патриарх Никифор в своей *Антирритике* II, 4 описывает целую программу литургических реформ, задуманных, но не осуществленных Копронимом и направленных на то, чтобы исключить учение о Деве Марии как Богородице. Исключить предполагалось даже сам термин «Богородица» (см. выше, раздел 3.1). Этот вопрос имеет самое непосредственное отношение к нашей теме: ведь Дева Мария родила плоть Христа, а не душу, и потому не могла, если рассуждать в согласии с иконоборческим учением относительно обожения плоти Христа через посредство души, называться Богородицей в точном смысле слова.

Никифор не сообщает о причинах, из-за которых эти реформы не состоялись. Зато о них сообщает другой источник—Феофан Исповедник в своей *Хронографии* (под 762/763 г.; отнесение этого рассказа к точной дате может быть довольно условным). Феофан, не называя своего источника, передает следующий диалог между Копронимом и патриархом Константином II (754–766), которого он сам и возвел на престол:

«Что мешает нам назвать Богородицу христородицей?»—Тот же (патриарх), объемя его, говорит: «Помилуй, владыка, пусть даже в помышление твое не входит такое слово! Не видишь разве, как всю Церковь ославили и анафематствовали (за это) Нестория?» А царь в ответ сказал: «Я спросил только, чтобы узнать. Это между нами».

Оба рассказа, и Феофана, и Никифора, не будут нас интересовать с точки зрения их достоверности в деталях. Однако, на наш взгляд, они верно отражают тенденцию: последовательное стремление Копронима утвердить догматически присущее ему отрицание обожения плоти Христа и стремление патриарха избежать резких догматических заявлений.

Если теперь принять во внимание, что епископат времен Копронима не имел и не мог иметь самостоятельной вероучительной позиции, естественно было бы ожидать логической непоследо-

вательности в выработанных этим епископатом компромиссных решениях.

Окончательно получаем, что утверждение собора в Иерии о присутствии божества в плоти Христа после Его смерти является, скорее всего, подлинным, однако оно было внесено епископами для придания постановлениям вида традиционности и без сколь-ко-нибудь далеко идущих попыток органически интегрировать это положение в иконоборческое учение. Что касается критики прежних высказываний иконоборцев относительно «мертвого» тела Христа, то об этом в Иерии и вовсе не было речи.

Исходя из сказанного, предложенная выше реконструкция иконоборческой доктрины как сохраняющей единство своих основных положений, несмотря на перемены в пастырском подходе (см. ниже, раздел 3.2.4), представляется все же наиболее убедительной.

3.2.4 *Выводы о различии между двумя иконоборческими учениями*

Во время второго периода иконоборчества—точно так же, как это было с самого начала иконоборчества, со времен надписи в Халки,—считалось, что, изображая плоть Христа до воскресения, мы не можем изобразить ее обожения. В чем тогда *доктринальное* различие между двумя иконоборчествами?—На наш взгляд, необходимо признать, что такого различия нет. Есть только *пастырское* различие в отношении к образам (иконам) «мертвого» тела Христа: первое иконоборчество считало их вредными и опасными, второе—почти безвредными, хотя и нежелательными.

Одна и та же иконоборческая позиция в догматике, отрицающая обожение плоти Христа (именно плоти, в отдельности от души), может соответствовать не одной, а разным пастырским позициям. Так, у придворных богословов Карла Великого мы находим третью пастырскую позицию: полное согласие с иконоборцами относительно обожения (а точнее, не-обожения) «мертвой» плоти Христа и ее изображений (см. выше, раздел 1.4.1) они легко сочетали с убеждением в полезности икон.

Для оценки догматики не имеет существенного значения отношение к иконам как артефактам: считают ли их идолами, подлежащими уничтожению, или терпимым народным суеверием,

или даже полезными назидательными картинками для народа. Имеет значение только одно: считают ли иконы местом непосредственного и особого присутствия Бога и тех, кто на иконах изображен, то есть ангелов и святых.

Поэтому мы делаем вывод о принципиальном тождестве догматических систем первого и второго иконоборчества. Впрочем, оговоримся, континуитет не отрицает развития, и развитие иконоборческих доктрин с VIII по IX век, как мы вскоре увидим (раздел 3.3), действительно, имело место. Но то, что имело место, было непрерывным развитием, то есть таким развитием, при котором иконоборцам не приходилось отказываться от догматических утверждений своих духовных предшественников.

3.2.5 Учение иконоборцев о Евхаристии

3.2.5.1 «Иконоборческий консенсус»

Сочинения Константина Копронима, дошедшие до нас через множество цитат в их опровержениях у патриарха Никифора (в трех *Антирритиках* против «Мамона»),—главный источник наших представлений о иконоборческом понимании Евхаристии. Тезисы Копронима близко перекликаются с учением собора в Иерии, но между ними обнаруживаются и характерные различия*.

Иконоборцы противопоставили Евхаристию живописным иконам в качестве «подлинной» иконы Христа (это и аналогичные выражения неоднократно встречаются у Копронима и в постановлениях собора в Иерии). Вместе с тем, Копроним очень ясно исповедует «евхаристический реализм»—то есть признание Евхаристии телом Христовым в «собственном» (курίως), а не метафорическом или символическом смысле. Собор в Иерии этому не противоречит, но избегает сколько-нибудь однозначных отождествлений евхаристического и физического тела Христа.

* В современном изучении важнейшей для понимания иконоборчества доктрины о Евхаристии следует особо выделить два этапа: статью S. GERO, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources // Byzantinische Zeitschrift* 68 (1975) 4–22 [до появления этой статьи все представления о предмете не выходили за рамки «научной мифологии»] и диссертацию VARANOV 2002, где впервые методы патрологии оказываются подкреплены данными исторической литургики и искусствознания.

Собор постоянно употребляет в отношении Евхаристии только такие выражения, как εἰκὼν, εἶδος, τύπος (синонимы с общим значением «образ»).

Иконопочитатели видели тут у Копронима фундаментальное противоречие: «...иногда он (Копроним) называет сие (Евхаристию) телом в собственном смысле и воистину, а иногда—иконой тела»,—делая отсюда вывод о логической несообразности всей доктрины (патриарх Никифор, *Антирритика* II, 3; см. также I, 25).

Начиная с Иоанна Дамаскина, иконопочитатели стали вообще отрицать возможность применения термина «символ», «образ» и тому подобных к Святым Дарам после их освящения (см., например, Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, IV, 13). Тем не менее, до VIII века (а иногда и после) «символическая» терминология в отношении Святых Даров была вполне обычной и никогда не служила, сама по себе, признаком недостаточной веры в реальность преложения хлеба и вина в тело и кровь Господни. Между прочим, «божественными символами» называл освященные Святые Дары Дионисий Ареопагит (*О церковной иерархии*, III)—фактический основоположник всех теорий церковного «символизма». То же самое мы видели и у Максима Исповедника, который писал,—причем применительно не к Евхаристии, а непосредственно ко Христу,—что Господь благоволил во Христе Сам стать Своим собственным символом (*Ambigua* 10, 1165 D–1168 A; см. предыдущую главу, раздел 4.2.4). Поэтому историко-терминологическая правота, если можно так выразиться, была в данном случае на стороне иконоборцев, а не иконопочитателей, которые произвольно сузили понятие «символ» по сравнению с тем, как оно употреблялось в церковном предании. Употребление собором в Иерии исключительно «символического» языка применительно к Евхаристии еще не доказывало, что этот собор вступил в конфликт с «евхаристическим реализмом».

Помимо традиционной терминологии Копроним ввел новые понятия для различения тела Христова непосредственно в Иисусе и в Евхаристии: в первом случае, это «тело по природе (φύσει)», во втором—«по положению (установлению)» (θέσει—т. е. по благодати). Эту терминологию утверждает в своих постановлениях собор в Иерии. Константин заимствовал термины, традиционно употреблявшиеся для различения Бога «по природе» и людей, обоженных «по положению».

Тело «по положению» вполне могло рассматриваться как «икона» тела «по природе». Вместе с тем, такая «икона» считалась тождественной своему первообразу в самом главном смысле—в смысле обожения. Утверждая эту тождественность, Копроним (правда, только он один, а не собор в Иерии) ввел применительно к Евхаристии еще один термин: «единосущный образ»: «...она [та «икона», которой является Евхаристия] единосущна (ὁμοούσιος) Изображаемому».

*Исповедание евхаристических Даров «единосущными» Христу стало совершенно недвусмысленным выражением учения о том, что тело Христово в Евхаристии реально. Однако в такой форме это учение не было принято собором в Иерии. «Иконоборческий консенсус» (как назвал С. Геро те положения иконоборческого учения, которые были высказаны и в сочинениях Копронима, и в постановлениях собора в Иерии) **остановился на утверждении, что Евхаристия—это «истинная» икона Христа, без дальнейшего уточнения характера соответствия этой иконы ее первообразу.***

Таким образом, изучая официальную доктрину иконоборчества, мы вынуждены довольствоваться весьма расплывчатыми постановлениями собора в Иерии, к которым, насколько можно судить, в IX веке не было прибавлено ничего. Но расплывчатая доктрина собора в Иерии стала результатом компромисса между признававшейся иконоборцами наличной богословско-литургической традицией и новыми богословскими идеями Копронима. Поэтому нас не удивит, что в богословии Копронима, да и вообще в учении иконоборцев учение о Евхаристии было разработано значительно более полно.

3.2.5.2 Особенности учения Константина Копронима

Каким же образом Копроним мог назвать единосущными неопишуемому телу Христа вполне описуемые хлеб и вино, хотя бы это и были Святые Дары?—Очевидно, в том смысле, в котором и то, и другое—и физическое, и евхаристическое тело Христа—считались обоженными.

Относительно обожения того и другого Копроним и собор в Иерии учили одинаково: и «физическая (природная) плоть»

Христа, и «неложная икона» этой плоти, Евхаристия, освящаются наитием Святого Духа: так произошло воплощение Божие в Деве Марии, так же прелагаются Святые Дары во время Евхаристии. Это учение, впрочем, вполне традиционно и является общим для халкидонитов, несториан и монофизитов. Его главный тезис—строгая параллель между воплощением Логоса и Евхаристией, совершающимися наитием Святого Духа.

Сразу отметим, что специфически «антиохийского» представления о том, будто при освящении Святые Дары становятся воскресшим телом Христа (об этой традиции см. выше, глава III.1, разделы 4.2.3.1 и 6.1.3), нигде в иконоборческих источниках не встречается.

Вместо этого встречается другое весьма оригинальное учение, принадлежащее иконоборцам VIII века (скорее всего, в основном, Константину Копрониму),—о том, что при освящении «рукотворенные» хлеб и вино становятся «нерукотворным» телом и кровью Христовыми.

В Ветхом Завете прилагательное или субстантивированное существительное «рукотворенный» (χειροποίητος в Септуагинте) служит техническим термином, обозначающим идола; среди множества примеров тут следует назвать эксплицитный запрет делать идолов в книге Левит (26, 1). Подобные места Библии, само собой разумеется, служили иконоборцам для их полемики против почитания икон как «рукотворенных».

В то же время в Новом Завете тело Христа противопоставляется материальным символам ветхозаветного культа (прежде всего Храму) как «нерукотворенное» (ἄχειροποίητος или χειροποίητος с отрицательной частицей) (Мк. 14, 58; Евр. 9, 11 и 24 и др.). Нововведение Копронима состояло в том, что он приложил эту терминологию к Евхаристии, противопоставив, на этом основании, Евхаристию обычным иконам.

Несмотря на то, что учение Копронима о Евхаристии как «нерукотворной иконе» не было официально принято собором, оно, вне сомнения, составляло важнейшую часть иконоборческой пропаганды. Об этом можно заключить, прежде всего, по тому месту, которое в контрпропаганде иконопочитателей постепенно заняли предания о «нерукотворных» образах (иконах)*.

* См. подробно: BARANOV 2002.

Эпитет «нерукотворный» прилагался, прежде всего, к находившемуся в Эдессе (Сирия, тогда территория Халифата) образу Спаса на Убресе (платке), который, по преданию, был послан Самим Христом Эдесскому царю Авгарю. В доиконоборческий период именование этого образа «нерукотворным» носило единичный характер (только два достоверных примера от VII века и еще два, которые—по-видимому, неверно—до недавнего времени датировались VI веком). С самого начала иконоборческих споров об Эдесском образе Спаса вспоминают постоянно, и постепенно входит в обычай именовать его «нерукотворным». Так еще в иконоборческую эпоху было подготовлено событие, совершившееся в 945 году: торжественное перенесение образа Спаса Нерукотворного из отвоеванной у арабов Эдессы в Константинополь, в память чего было установлено ежегодное празднование 16 августа. Еще прежде своего перенесения в Константинополь этот образ стал главным символом иконопочитания.

Косвенно это свидетельствует и о важности понятия «нерукотворный» в иконоборческой аргументации.

Итак, отождествление тела Христова и евхаристических Даров, их «единосушие», осуществлялось, по Копрониму, благодаря тому, что то и другое было «нерукотворным». Но как уже было замечено (раздел 3.2.5.1), Копроним в то же время различал тело Христово «по природе» и «по положению», называя второе «образом (иконой)» первого. Значит, в каком-то смысле он не полагал их тождественными. В каком именно?

Ответ может быть только один: различие—в «неописуемости» физического тела Христа, с одной стороны, и в «описуемости» Святых Даров, с другой. Описуемость Святых Даров—это стандартное возражение иконопочитателей против тезиса о неописуемости тела Христова. Надо сказать, что иконоборцы никогда не отвечали на это возражение приписыванием Святым Дарам «неописуемости» в каком бы то ни было смысле. Они нашли другой выход из положения—приписать им «нерукотворность» и объявить это их отличие решающим для отождествления с физическим телом Христа.

Итак, в представлении Копронима общий признак «нерукотворности» позволял установить «единосушие» неописуемого и описуемого. Несмотря на популярность этого тезиса в иконоборческих кругах, он не вошел в «иконоборческий консенсус», то есть

в постановления собора в Иерии. Можно утверждать практически с полной уверенностью, что всё это учение было создано Копронимом и не имело основы в древней традиции. Очевидно, в непривычности и недостаточной традиционности как раз и была причина его изъятия из «иконоборческого консенсуса».

К сожалению, наши источники не позволяют судить о том, насколько глубоко у Копронима или его возможных последователей было проработано это учение. Нужно смириться с тем, что наши познания о нем обречены оставаться фрагментарными.

3.2.6 *Некоторые выводы: особенности учения иконоборцев в VIII веке*

Константин Копроним являл собой тип богослова-реформатора, очень резко повлиявшего на современную ему действительность, но так и не принятого этой действительностью вполне. Что касается более важного для нас «иконоборческого консенсуса», то, пока не появилось каких-либо новых данных, мы можем сказать о нем следующее:

Собор в Иерии старался не отходить от того представления о теле Христовом, которое было довольно детально разработано в VI веке. Можно сказать с полной уверенностью, что епископы старались отстраниться от крайних взглядов—например, таких, которые сближались бы с учением Константинопольского патриарха Евтихия о воскресении. ***Однако они были лишены возможности проводить какие бы то ни было взгляды последовательно.***

Вероятнее всего, иконоборчество VIII века еще не выработало единой и последовательной доктрины и оставалось учением непоследовательным и эклектичным. Но уже тогда было выработано коренное убеждение иконоборцев—относительно неких особых свойств тела Христа, отличных от свойств человеческой плоти, которые ясно проявились после воскресения.

3.2.7 *Иоанн Грамматик: «богословский синтез» иконоборчества*

В отличие от первого иконоборчества, которое не сразу нашло своего главного богослова, а найдя, так и не смогло придти к

полному консенсусу относительно его богословия, второе иконоборчество было «авторским проектом» Иоанна Грамматика. Иконоборческая доктрина становится теперь гораздо более гомогенной, «пустоты» в логической аргументации заполняются. Хотя, по причине скудости источников, мы лишь фрагментарно можем себе представить доктрину Иоанна Грамматика, и на многие вопросы у нас так и не будет ответов, мы все равно сможем увидеть, что некоторые положения иконоборческой доктрины, остававшиеся неясными после собора в Иерии, теперь проясняются. Прежде всего это касается статуса тела Христа до воскресения: всякие попытки приписать ему свойство неопикуемости теперь оставляются и самими иконоборцами (см. выше, разделы 3.2.3 и 3.2.3.1).

Прежний иконоборческий аргумент о неизобразимости обожения плоти Христа сохранял полную силу, но требовалось его конкретизировать—а именно, соотнести его с определенным пониманием того, что есть человечество Христа. Из дискуссии вокруг иконоборческого учения VIII века можно было вынести только то, что это человечество обожено, и что оно обладает свойствами опикуемости. Оставалось много вопросов и, прежде всего, следующие два:

- 1) какое отношение ко Христу имеет то, что все-таки описывается на иконе?
- 2) если это «что-то» не обожено, то что же именно обожено в человечестве Христа?

Старый иконоборческий ответ на эти вопросы—что обожена душа, которая, в отличие от тела, неизобразима,—не мог считаться достаточным, так как даже собору в Иерии пришлось что-то сказать относительно обожения тела Христа, а не только души. Получилось, что понимание боговоплощения опять запуталось, и потому требовалась какая-то ясная христологическая концепция—прежде всего, с иконоборческой стороны.

3.2.7.1 *Неопикуемость тела Христа только после воскресения*

Важнейшей инновацией второго иконоборчества по отношению к собору в Иерии стало недвусмысленное утверждение неопикуемости тела Христа только после воскресения. Об этой особенности иконоборческой догматики мы уже сказали достаточно (см. выше,

раздел 3.2.2), добавим несколько слов для оценки этого утверждения как полемического хода.

С точки зрения удобства полемики, этот ход оказывался чрезвычайно выгоден тем, что позволял придать иконоборческой доктрине видимость традиционности. Впрочем, отчасти она и была традиционна—если иметь в виду традицию, представленную Евтихием Константинопольским и Константином Апамейским.

Дело в том, что византийская традиция допускала безразличное употребление терминов «изобразимое» (ὑραλτόν) и «ограниченное» (περίὑραλτόν—буквально, «описуемое»). Патриарх Никифор, который в своих опровержениях «Мамона» вынужден посвятить этому вопросу длинное эссе (*Антирритика* II, 11–18), должен был признать, что подчас и он сам «допускал безразличие» в употреблении этих терминов (*Антирритика* II, 11). Действительно, термины однокоренные, и их значения родственные, но последовательное отождествление ὑραλτόν и περίὑραλτόν—это все-таки инновация иконоборцев. Эти слова, хотя и были синонимами, имели все-таки разное значение: περίὑραλτόν означало нечто, ограниченное какими-то контурами (в пространстве или во времени), но не обязательно «описуемое» в буквальном смысле, то есть нечто такое, что можно изобразить красками. Так, неизобразимые по причине отсутствия у них видимой формы ангелы являются «ограниченными» в том смысле, что имеют начало и не вездесущи; ὑραλτόν—обязательно подразумевало возможность быть изображенным графически.

Иконопочитатели, как нетрудно догадаться, настаивали на описуемости, то есть ограниченности тела Христа—и до, и после воскресения. Свои рассуждения на эту тему в только что упомянутом «эссе» патриарх Никифор подкрепляет евхаристическим аргументом (*Антирритика* II, 19), указывая на ограниченность евхаристических Святых Даров. Казалось бы, в данном вопросе «здравый смысл» был на стороне иконопочитателей... Однако традиция была, скорее, на стороне иконоборцев.

Так, в православном богослужении до сих пор сохраняется канон Недели Антипасхи (иначе называемой Неделей Фоминой) некоего Иоанна Монаха, где о теле Христа после воскресения сказано:

Во гробе заключен описанною (περίὑραλτόν) плотию Твоею,
неописанный (ἀπερίὑραλτός) Христе, воскресл еси;

двѣрем же заключенным,
предстал еси учеником Твоим, Всесильне.

*Будучи заключенным во гробе ограниченной плотью Твоей,
Ты неограниченный, Христе, воскрес;
а когда двери были закрыты,
Ты предстал перед Твоими учениками, Всесильный.*

Песнь III, тропарь 3

Текст этого песнопения никак не согласуется с учением патриарха Никифора,—он даже ему противоречит,—но, очевидно, существовал в православном богослужении уже и в те времена. Неограниченность воскресшего тела Христа, как подчеркивается в тропаре, была продемонстрирована самым наглядным образом: выходом из гробного «заключения» и, главное, прохождением через закрытые двери.

Поэтому аргументация иконопочитателей от житейского «здорового смысла» относительно ограниченности и описуемости тела Христа могла служить полемическим приемом, но не более. Спора по существу она не решала.

Чтобы лучше понять, с какого рода церковной традицией пытались увязать свое богословие иконоборцы, процитируем еще два тропаря того же канона в Неделю Фомины.

Непосредственно перед нашим тропарем о «неописуемости» в каноне помещен тропарь о «нетленности» людей, приобретаемой через смерть Христову:

Новыя вместо ветхих,
вместо же тленных нетленные
крестом Твоим Христе совершив нас,
во обновлении жизни жительствовати
достойно повелел еси.

*Соделав нас Твоим, Христе, крестом
новыми вместо старых (ветхих),
а вместо тленных—нетленными,
Ты, как подобало, повелел
Жить обновленной жизнью.*

Песнь III, тропарь 2

Точно так же и иконоборцы любили говорить о «нетлении» и «неописуемости» как о качествах парных, связанных друг с

другом (это давало иконопочитателям удобный повод для обвинений иконоборцев в афтартодокетизме). Правда, «нетление» (не только тела Христова, но и тел воскресших христиан, как в только что процитированном тропаре) встречалось у Евтихия Константинопольского в паре не с «неописуемостью», а с «неосязаемостью». Однако, вряд ли качества неописуемости (в смысле неограниченности) и неосязаемости можно строго различить, да мы и не знаем в данном случае подлинной терминологии Евтихия, так как наш главный источник относительно его учения о воскресении латиноязычен. К тому же, как нам предстоит убедиться в следующем разделе, иконоборцы IX века и в самом деле выводили «неописуемость» из «неосязаемости».

Сходство богословия нашего канона с богословием эпохи Евтихия заходит настолько далеко, что дает, пожалуй, решающий довод для датировки канона временем до монофелитских споров (указанный в качестве автора «Иоанн Монах» никак не идентифицируется, и предположения относительно его тождества с Иоанном Дамаскиным ни на чем не основаны). Вот тропарь оттуда же, с «монофелитской» фразеологией:

Со страхом руку
 Фома в ребра Твоя
 живоносная Христе,
 вложив, трепетен ощути
 действо Спасе, сугубое (ἐνεργείας... διπλῆς)
 двою естеству в Тебе соединяемую
 неслиянно <...>.

*Со страхом руку
 Фома в Твои ребра
 живоносные, Христе,
 вложив, объятый трепетом, ощутил
 двойную, Спасе, энергию
 двух природ в Тебе соединяемых
 неслиянно <...>*

*Песнь VII, тропарь 4;
 (славянский перевод исправлен
 по греческому оригиналу).*

«Двойная энергия» двух природ—это выражение из серии Ареопагитова «богомужного действия». После Шестого Вселенского собора его употребление в богослужебном тексте было бы невозможно.

Подобные выражения часто встречались в древних богослужебных текстах, но после монофелитских споров обычно исправлялись или выводились из употребления. Настоящий случай—пожалуй, единственный среди всех богослужебных текстов, до сих пор остающихся в употреблении в византийском церковном обряде (по крайней мере, на греческом и славянском языках). Примечательно, что он находится в одной из самых праздничных служб года. Это произошло в соответствии с одним из законов исторической литургики, выведенных в начале XX века Антоном Баумштарком: наименее подверженным переменам всегда оказывается богослужение наиболее высокочтожественных дней.

Канон Иоанна Монаха в Неделю Фомину—это официальный церковный язык доиконоборческой эпохи. Оказывается, он был достаточно близок иконоборцам—во всяком случае, ближе, чем Никифору, который оказывается в невыигрышном положении, отрицая неопикуемость тела Христова. Вербальное «монофелитство» канона заставляет его датировать еще более ранним временем—до монофелитских споров (если бы слова о «двойной энергии» были внесены монофелитами в полемических целях, то они обязательно были бы исправлены; коль скоро же они сохранились, это верный признак, что диофелиты не воспринимали канон как полемический текст).

Наконец, главный вывод: при поисках концептуальных истоков иконоборчества канон указывает нам куда-то в сторону круга идей низложенного патриарха Евтихия Константинопольского.

3.2.7.2 *Человечество Христа как не имеющее характера*

Самой главной инновацией второго иконоборчества нужно считать учение о том, что неопикуемость и неизобразимость Христа связана, помимо обожения Его плоти, с тем, что даже по человечеству Христос не мог иметь характера.

Этот аргумент иконоборцев доставил иконопочитателям больше всего головной боли: он позволял путем очень наглядного рассуждения обвинить иконопочитателей в несторианстве.

Действительно, наличие во Христе характера по человечеству означает у Него наличие ипостасных особенностей, то есть идом человеческой ипостаси, а не только ипостаси Логоса. Кроме

того иконопочитатели и иконоборцы согласны относительно наличия во Христе человеческой природы. Получаем, что, если верить иконопочитателям, во Христе оказываются человеческая природа и ипостасные особенности человеческой ипостаси. Дальше предлагалось простое уравнение: человеческая природа плюс ипостасные идиомы человека Иисуса равно человеческой ипостаси Иисуса, отличной от ипостаси Логоса, что, в свою очередь, означает несторианство.

Мы пока не будем касаться иконопочитательского ответа на это возражение, а рассмотрим тот способ, которым сами иконоборцы предлагали избежать впадения в несторианство.

Соответствующие их доводы известны из Феодора Студита (*Антирритика* III, I, 15; аргументы иконоборческой стороны приводятся анонимно) и из фрагментов Иоанна Грамматика, сохранившихся в неизданном до сих пор анонимном иконопочитательском трактате. Косвенно эта аргументация иконоборцев реконструируется также из христологических аргументов Никифора.

Итак, по Феодору Студиту, иконоборцы утверждали:

Если Христос преславно [т. е. превыше нашего понимания] восприял в Свою ипостась плоть, однако, не имеющую характера (ἀχαρακτήριστον)—потому что она обозначала не некоего (человека) (τὸν τινά), а человека вообще (τὸν καθόλου ἄνθρωπον),—то как же она могла оказаться осязаемой (ψυλαφωμένην) и изображаться (καταγράφεσθαι) различными красками?—Пустое (это) рассуждение и ложная мысль.

Антирритика III, I, 15; PG 99, 395 CD

Вот она, связь неизобразимости и «неосязаемости», о которой мы говорили в предыдущем разделе, пытаясь провести параллель с учением Евтихия Константинопольского.

Тезис о том, что «человек вообще» характера иметь не может и, следовательно, не может быть изображен, не вызывал никаких сомнений даже у иконопочитателей. Также не оспаривался иконопочитателями тезис о том, что во Христе человечество «человека вообще», а не «некоего человека». Отличие иконоборческого понимания боговоплощения состояло в том, что «человеку вообще», в которого воплотился Христос, иконоборцы отказывали в наличии у него ипостасных идиом.

Что же представлял собой этот иконоборческий «человек вообще», ὁ καθόλου ἄνθρωπος? Очевидно, здесь не имелась в виду сразу вся человеческая природа: даже полемисты-иконопочитатели не обвиняли иконоборцев в таком абсурде—будто, по их учению, Христос воплотился сразу во всех людей.

Характерно, что и в аргументе, пересказанном Феодором Студитом, и в аутентичном фрагменте Иоанна Грамматика речь идет о «человеке вообще», а не о «человечестве» (ἄνθρωπότης—обычный термин для обозначения человеческой природы). Как видно и из Феодора Студита, и из Иоанна Грамматика, «человек вообще»—это индивидуальное человеческое существо, лишенное качеств (особенностей) человеческого индивидуума, но сохраняющее общие качества (особенности) человеческой природы. (Иоанн Грамматик во фрагментах 2 и 3 как раз объясняет, что такое «некий (отдельный) человек», и что такое «человек вообще»).

Возражения иконопочитателей сводятся к тому, что такой «человек вообще» является умственной абстракцией, не могущей иметь реального существования, ибо всеобщее существует только в индивидуумах, и поэтому воплощение Божие не может быть истинным, если Христос не принял на себя черт индивидуально-го человека.

Как пишет Иоанн Грамматик (фрагмент 3), специфические свойства человеческой природы познаются только умом («животное разумное, смертное, способное к пониманию и познанию»), а потому могут адекватно изображаться только умом и словом. Этому рассуждению Иоанна Грамматика довольно близко соответствует одно место у Никифора (*Антирритика* I, 20), где он пересказывает своего (не названного) оппонента в том смысле, будто тот, «желая подчеркнуть свою приверженность к (учению о) единой ипостаси, утверждает, будто то, чем отличаются и из чего состоят природы, существует только в чистом умозрении (ἐν ἐπίνοια μόνῃ ψυλῆ)». Тем самым, пишет Никифор, его оппоненты повторяют «своих древних учителей», то есть монофизитов.—Обвинение в несторианстве было возвращено иконоборцам в виде обвинения в монофизитстве. Действительно, если не приписывать природе никаких ипостасных отличий, то сама человеческая природа во Христе превращается в абстракцию.

Сказанного достаточно, чтобы с точностью идентифицировать иконоборческую концепцию «человека вообще»: это не что

иное, как «частная природа»—Евтихия Константинопольского, Леонтия Византийского и их наследников-монофелитов. Как мы помним, осуждение ересей в VI и VII веках не сопровождалось специальным разбором и осуждением учения о частной природе—несмотря на то, что его опровержением занимался св. Максим Исповедник. У иконоборцев, насколько можно судить по сохранившимся скудным фрагментам, термин «частная природа» не фигурировал, однако термин «человек вообще» (а не «человечество») является не менее характерным.

Теперь нужно посмотреть детальнее—материал наших источников это позволяет,—каким образом Иоанн Грамматик трактовал индивидуальные особенности Иисуса в их отношении к воплощению.

3.2.7.3 *Индивидуальные особенности Иисуса*

Фрагмент 2 Иоанна Грамматика посвящен объяснению того, почему даже «отдельный человек» не может быть изображен графически. Его «обособляющие акциденции» (τὰ ἰδιόζοντα τοῦ τίνος σὺνβεβήκότα), «которыми он отделяется от единовидных (принадлежащих к тому же виду)»,—это, прежде всего, не внешний вид, а такие вещи, как «происхождение, страна, <...> поведение похвальное или достойное порицания,—всё это может быть понято только через посредство речи».

Характерно, что, называя ипостасные особенности «акциденциями», Иоанн Грамматик не делает различия между отчуждаемыми и неотчуждаемыми акциденциями, то есть между признаками привходящими и признаками, необходимо присущими данной ипостаси (см. об этих понятиях выше, глава II.1, раздел 2.11.2). Конечно, о человеке многое может сказать такой признак, как его страна обитания, однако этот признак не является в нем необходимо присущим...

При такой трактовке ипостасных особенностей они все ставились в ряд акцидентальных, то есть, в философском смысле, случайных, а потому не имеющих места в воплощении Логоса.

Реконструируя христологию Иоанна Грамматика, окончательно получаем:

Логос воплотился в «человека вообще»—то есть в то, что Евтихий Константинопольский и Леонтий Византийский на-

зывали «частной природой». Индивидуальные человеческие особенности Иисуса не играли никакой существенной роли в воплощении, то есть они не были восприняты Логосом так, чтобы оставаться в Нем вечно. Поэтому их изображение не будет изображением воплощенного Логоса. Следовательно, воплощенный Логос изобразить нельзя.

3.3 Общие выводы относительно учения иконоборцев

Как нам представляется, в настоящее время удастся достаточно убедительно доказать, что между первым и вторым иконоборчеством наличествует преемственность доктрины. Второе отличается от первого, главным образом, в степени проработки и систематизации учения (а также в пастырском подходе к культуре икон).

В целом, иконоборчество реализовало и развило те тенденции в византийском богословии, которые были намечены еще во второй половине VI века, при патриархе Евтихии Константинопольском и Леонтии Византийском. В течение VII века эта традиция не угасала, а продолжала тлеть, почти не выходя на поверхность (если не считать явления «монофелитского оригенизма», осужденного в лице Константина Апамейского).

Эта традиция, в свою очередь, восходила к оригенизму начала VI века, хотя уже успела отречься от имени Оригена и его самых ярких последователей. Поэтому, как нам представляется, гипотеза Г. В. Флоровского, предположившего истоки иконоборческой доктрины в оригенизме, теперь должна считаться доказанной.

4

Богословие иконопочитателей в IX веке

В IX веке византийское богословие иконопочитания достигло своей зрелости и наибольшей полноты разработки. Вопреки утверждениям некоторых католических ученых (особенно К. Шёнборна), желающих искусственно приблизить это богословие к Тридентскому собору и противопоставить учению Иоанна

Дамаскина, византийские апологеты иконопочитания продолжали опираться на наследие своих предшественников в VIII веке. Для них по-прежнему играет важнейшую роль представление об иконе как о церковном символе—вместилище божественных энергий*. Основные же их уточнения и дополнения касаются христологии.

4.1 Развитие богословских тем VIII века

Начнем наш обзор с тех вопросов, которые к IX веку успели стать традиционными для апологии иконопочитания, но получили подчас своеобразную акцентуацию.

4.1.1 *Возможность иконы как необходимость*

Апологеты иконопочитания изначально настаивали на том, что отрицание иконы, то есть отрицание возможности изобразить *воплощение* Логоса, равнозначно отрицанию самого воплощения. В IX веке мы находим еще более решительные формулировки:

Если бы достаточно было только одно созерцание Его в уме, тогда в этом же смысле достаточно было бы Ему и прийти к нам; но в таком случае видимость и обман были бы в том, что Он совершил, пришедши не в теле, а равно и в Его невинных, подобных нашим, страданиях.

Феодор Студит, *Антирритика* I, 7 (пер. В. М. Живова)

Из подобных высказываний становится ясно, почему аскетическое учение об «умной», лишенной всяких образов молитве никак не препятствует иконопочитанию: иконы нужны вовсе не для того, чтобы воображать их себе при молитве, а как доказательство реальности—то есть существования за пределами нашего ума и воображения—самого факта воплощения Логоса. Если недостаточно было бы лишь созерцать Логос в своем уме, то после реального Его воплощения Он тоже должен быть созерцаем плотскими очами.

* Подробно см.: LOURIE 2000.

Кроме того иконы нужны как и всякая святыня, как всякое место особенного присутствия Божия. Поэтому иконопочитатели продолжают тему реальности присутствия божества в церковных символах.

4.1.2 *Присутствие и описуемость божества в церковном символе*

Патриарх Никифор и Феодор Студит продолжают держаться учения Седьмого Вселенского собора об освящении икон именем Божиим и именами святых (см. выше, раздел 2.2.3). Так, патриарх Никифор пишет: «Подобно тому, как храмы принимают названия от святых, так и изображения последних через подписание носят их название и посему освящаются...» Далее он ссылается на слова Христа «именем Моим бесы ижденут» (Мк. 16, 17) и «приемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу приемлет и приемляй праведника во имя праведниче, мзду праведнику приемлет» (Мф. 10, 41) (*Антирритика* III, 54; пер. МДА).

Аналогичные высказывания есть и у Феодора Студита. Почитание имени Христова и имени святого переносится на икону.

Более детально формулируется теперь понятие «отношения» (σχεσις) между иконой и первообразом: формулируется учение об описуемости неопишуемого божества:

«...можно, однако, сказать,—пишет Феодор Студит,—что божество описуемо (περιγραπτόν), поскольку оно присутствует и приемлет поклонение в иконе, поскольку оно (божество) пребывает под сению плоти и соединено с нею».

Антирритика I, 12

Тут же, в продолжение этих слов, Феодор уточняет, что божество присутствует, хотя и повсюду, но «соответственно большей или меньшей способности (тварных) природ его (божество) принимать». «Поэтому если кто скажет, что и в иконе пребывает божество, то он не погрешит от должного». Но это происходит «не по природному соединению», а по «относительному (σχετική) причастию» (*там же*).

Никифор проводит различие между деталями церковного убранства, на которых могут быть светские изображения (например, животных), и иконами: в храме всё свято, но иконы, в отличие от светских изображений, святы еще и своим отноше-

нием к архетипам и потому, в отличие от изображений светских, достойны поклонения и вне храмов (*Антирритика* III, 45).

4.1.3. Изобразимость ангелов

Иконопочитатели в IX веке по-прежнему утверждают, что на иконе изображается характер первообраза. С этим тезисом связаны важные христологические соображения, которых мы коснемся ниже (раздел 4.2), но в IX веке пришлось дополнительно объяснять, каким же образом на иконах могут быть изображены такие существа, которые внешнего вида не имеют (и термин «характер» в обычном смысле к ним быть приложен не может)—ангелы. (Ср. выше, раздел 2.2.2). Этой проблеме патриарх Никифор посвящает небольшой трактат «О херувимах» (имеются в виду херувимы, поставленные около Ковчега Завета в Скинии Моисеевой), который лишь совсем недавно был издан* (а до этого, в XVII и XVIII вв., издавался только латинский перевод с рукописи, который до недавнего времени совершенно выпал из поля зрения ученых). Краткое содержание этого трактата и ссылку на него можно найти в другом сочинении Никифора (*Антирритика* II, 9 и далее).

В трактате «О херувимах» патриарх выделяет *особый род образов, которые не имеют тождества с прототипом ни по природе (в отличие от Евхаристии), ни по ипостаси (в отличие от икон Христа и святых), а только по энергии.*—У тех образов херувимов, которые воздвиг Моисей, были энергии настоящих херувимов, то есть через них действовали настоящие херувимы. Точно так же ангелы действуют через иконы ангелов, хотя ипостась ангела и не может быть изображена на иконе. Разнообразные изображения ангелов на христианских иконах—не только в человеческом облике, но и в виде животных, огненных колес и т. д.—все одинаково условны.

К этому рассуждению св. Никифора можно добавить, что изображения на иконах ангелов аналогичны тем изображениям Христа, от которых Церковь стала отказываться, начиная с VII века,—прежде всего, изображению Христа в виде агнца, за-

* J. DECLERCK, Les sept opuscules *Sur la fabrication des images* attribués à Nicéphore de Constantinople // *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* / Ed. by B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (Louvain, 2004) (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 137) 105–164.

прещенному 82 правилом Трулльского собора. Для Христа лучше не употреблять условного символического изображения, так как есть возможность изобразить Его ипостась (в таком смысле комментирует запрет изображать Христа в виде агнца Феодор Студит: *Послание* 532). Что касается ангелов, а также различных пророческих и евангельских видений Троицы,—то условный способ изображения первообраза в церковном символе тут полностью сохраняет свое значение, поскольку альтернативы не имеет.

4.1.4 «Образ Божий» как икона и как человек

Библейское учение о том, что и сам человек сотворен по образу Божию (Быт. 1, 26), сразу же стало использоваться иконопочитателями в расширительном толковании: раз уже есть один образ Божий, человек, то могут быть и другие материальные образы. Они, очевидно, и сами понимали, что такой аргумент нельзя назвать особенно строгим. Тем не менее, у Иоанна Дамаскина в приложениях из святоотеческих цитат к *Словам* I и II фигурирует одна и та же цитата из Григория Нисского (*Об устройении человека*, 4), где человек называется «одушевленной иконой (ἔμψυχος εἰκών), приобщенной первообразу и достоинством, и именем». Никаких прямых объяснений, как из такой цитаты следует возможность иконопочитания, у Иоанна Дамаскина не встречается.

Следует сказать, что само это выражение, «одушевленная икона», применительно к человеку в его отношении к Богу встречается еще раньше, чем у Григория Нисского, у Евсевия Памфила (*Евангельские приуготовления*, VII, 8, 18). Впрочем, и Евсевия, которого Никифор опровергал и обличал в арианстве и прочих смертных грехах, Иоанн Дамаскин цитирует неоднократно в тех же самых сборниках святоотеческих цитат.

Ссылка на образ Божий в человеке была в составе аргументации иконопочитателей чем-то на стыке между «ученой» и «народной» апологетикой, однако важность ее была, по всей видимости, велика.

Попытку полемики с иконоборцами вокруг этого аргумента мы не встречаем ни у кого из грекоязычных авторов, зато на-

ходим в арабоязычном трактате в защиту святых икон Феодора Абу Курры (гл. 21)* (об авторе см. выше, раздел 1.3.2).

Иконоборец возражает так: я тоже образ Божий—тогда уж поклоняйся и мне. Иконопочитатель отвечает:

«...Без всякого сомнения, ты действуешь противоположно тому, что бы быть подобием Божиим в своих личных особенностях [вспомним тут цитату из Иоанна Грамматика, который относит к ипостасным особенностям похвальное или достойное порицания поведение; см. выше, раздел 3.2.7.3] <...>—в твоей приверженности настолько противоположному, что ты подобен Сатане или зверю. Мы говорим тебе, что ты не по образу Божию. Поэтому мы не поклоняемся тебе...». Но есть настоящие праведники, продолжает Абу Курра, которые «сами пребывают как образы Божии», «ибо они обновили в себе подобие своему Творцу». Мы поклоняемся даже их костям, заключает свой аргумент епископ Харранский.

Надо заметить, что сближение понятий «образ» и «подобие» Божии, с которым мы здесь встречаемся, является одним из нередких в патристике. Возможно, автор не отождествляет эти понятия, но исходит из той аскетической терминологии (одной из возможных), в которой у человека после грехопадения прародителей признается только образ Божий, а подобие Богу он еще должен стяжать праведной жизнью; иногда к этому прибавлялось мнение, что человек при греховной жизни разрушает в себе и образ Божий.

Иконоборческий аргумент, приведенный Абу Куррой, не только пережил века,—по всей видимости, неоднократно приходя в умы самых разных людей,—но и дал основание для одной диковинной русской старообрядческой беспоповской секты в XVIII веке:

Ее глава, Ларион Побирохин, заявлял, что «<...> в них [«писанных на досках образах»] нет божества и святости; а все то сделано человеческими руками, а почитают [эти сектанты] вместо оных человека, почему поклоняются друг другу и лобызаются. <...> [Побирохин заявил, что] должно поклоняться человеку, потому что он по образу и подобию Божию создан, а потом все объявленные разного звания

* Современный научный перевод этого трактата: *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, bishop of Harrān (c. 755—c. 830 A. D.) / Transl. into English with Introduction and Notes by Sidney H. GRIFFITH (Leuven, 1997) (Eastern Oriental Texts and Translations, [1]).*

люди <...>, по приказанию онаго Побирохина, как начали ложиться в самую полночь спать, то каждой [sic] порознь подходили к означенному Побирохину двоекратно кланялися ему в ноги и целовали в уста, а после того, еще втретьи поклоняся в ноги, отходили прочь; которое целование и поклонение вставши и поутру чинили. А сверх онаго еще все они, по приказанию его, всегда называют его “радостью”, а для чего, он, Семен [имя свидетеля], не знает <...>”.

Этот пример показывает, что знание аргументации даже весьма отдаленных по времени споров может пригодиться и для понимания новейших эпох...

4.2 Христологические проблемы

Основное содержание догматической полемики в IX веке было, как и прежде, христологическим, но теперь акцент переместился на необходимость для иконопочитателей оправдаться от обвинений в несторианстве.

4.2.1 Патриарх Никифор:

полнота человеческих свойств тела Христа

Поводы для обвинений в несторианстве были—не только в глазах иконоборцев, но и в глазах современных патрологов, не исключая И. Мейендорфа. Последние, хотя и не говорят прямо о «несторианстве», но отмечают некоторую «несторианизующую» тенденцию (см. Мейендорф, *Христос*; ему следует и К. Шёнборн). Действительно, бросается в глаза, что временами патриарх Никифор—впрочем, в отличие от Феодора Студита,—отказывается от того «феопасхитского» богословского языка, который стал для православного богословия нормативным после Константинопольского собора 536 г. и особенно после Пятого Вселенского собора (см. выше, гл. III.1, раздел 3.1).

Конечно, с одной стороны, «феопасхизм» никогда не провозглашался *единственно* возможным способом выражения хри-

* 1769 г., июнь. Всеподданейшее донесение Сената о появившихся в Тамбовской и Воронежской губерниях новых раскольников. Опуubl. в: Е. В. Барсов, *Акты, относящиеся к истории Раскола в XVIII столетии // Чтения в Обществе истории и древностей российских* 149 (1889) кн. 2. 36–42, особ. 36–38 (отд. пагинация).

стологического догмата, и поэтому антиохийский богословский язык никогда не объявлялся ересью сам по себе, и, с другой стороны, патриарх Никифор нигде не пытался исправлять отцов прошлого и совершал богослужения, за которыми пелся «феопасхитский» «символ веры», гимн «Единородный Сыне»,—поэтому нельзя абсолютизировать значение подобных высказываний: они расставляли некоторые акценты и не более того. И тем не менее, эти акценты звучали в IX веке как-то уж слишком непривычно:

...никто из обладающих разумом не признает, что Логос претерпел страдания.

Патриарх Никифор, *Антирритика* I, 22

Подобные высказывания могли быть интерпретированы только в контексте. Контекст полемики с иконоборчеством заставлял патриарха, с одной стороны, утверждать обычные человеческие свойства Христа, а с другой стороны, не допускать атрибуции этих свойств божественной природе. Но он пошел дальше: он стал избегать атрибутировать их не только божественной природе, но и ипостаси Логоса. Выражения типа «Логос пострадал плотию» (а не просто «плоть пострадала») становятся для него нетипичными. Можно сказать, что св. Никифор переносит акцент на полноту человеческой жизни в Иисусе, не подчеркивая, что этой жизнью живет Логос Божий. Главные богословские темы Никифора—учение о теле Христовом, особенно после воскресения, и о Евхаристии. Именно ему принадлежат основные и самые подробные опровержения иконоборческих мнений в этих областях. (Мы уже останавливались на них в разделе 3, при изложении учения иконоборцев).

Впрочем, и тут необходимы оговорки. Святитель Никифор все-таки недвусмысленно утверждает единство Христа, которому принадлежат и божественные, и человеческие свойства, в том числе самые важные для полемики против иконоборцев свойства описуемости и неопишуемости:

Как мы не называем Его ни только Богом, ни только человеком, потому что Он есть и то, и другое, так не можем называть Его ни только неопишмым ради Логоса, ибо Он не Логос только,—ни только опишмым ради Его человечества, ибо Он не человек только. Но точно и собственно о Нем должно говорить и то, и другое. Так как

Он один и тот же есть вместе и Бог и человек, то один и тот же Он в одно и то же время и описуем и неопикуем.

Антирритика I, 20 (пер. МДА)

Только при очень большой предвзятости это высказывание можно прочитать в том смысле, который мог бы в него вложить, например, Леонтий Византийский, различавший Логос и Христа как двух разных субъектов. Нигде у Никифора такого различения не видно. Напротив, в другом месте он довольно прямо отождествляет Христа и Логос:

В творении иконописца «получается не только видимый человеческий образ Христа и оживляется воспоминание вследствие сходства с первообразом, но даже Логос, хотя Он неопикуем и неизобразим по природе Своей, невидим и совершенно непостижим вследствие того, что Он ипостасен и неделим, одновременно вызывается в нашей памяти».

Антирритика I, 22 (пер. МДА)

Здесь ясно сказано, что на иконе вместе с «видимым человеческим образом Христа» изображается Логос. Что Логос не просто «вызывается в нашей памяти», а именно реально присутствует на иконе, Никифор пишет неоднократно (см. выше, раздел 4.1.2).

Итак, противоречие между богословием патриарха Никифора и традиционным к тому времени «феопасхитским» богословским языком не носило острого характера и однако же имело место. Вопрос о том, как относится во Христе то, что в Нем изобразимо по человечеству, к тому, что раз и навсегда необратимо принято в Его ипостась, в ипостась Логоса, нуждался теперь в новой и более детальной экспликации. Это стало главной богословской темой для Феодора Студита.

4.2.2 *Феодор Студит:*

на иконе изображается ипостась

Защитники иконопочитания еще в VIII веке связывали возможность изображения на иконе с понятием характер, которое традиционно, со времен Великих Каппадокийцев, относилось к ипостаси (см. выше, раздел 2.2.2). Продолжая эту линию аргументации, апологеты иконопочитания в IX веке делают особый акцент

на том, что на иконе всегда изображается ипостась. Если речь идет об ипостаси Христа, имеющей две природы, то ее изображимость обеспечивается свойствами одной из ее природ, человеческой.

«...нет никакой ипостаси, кроме Христовой, на иконе Его,—пишет Феодор Студит,—но сама ипостась Христа, то есть характер, являющий видом Его (внешний) облик, присутствует в иконе и приемлет поклонение».

Послание 528

Присутствие характера создает присутствие самой ипостаси. Но изображение ипостаси через ее характер означает, что во Христе есть ипостасные особенности не только Логоса, но и человека Иисуса. Как это совместить с тем, что отдельной человеческой ипостаси Иисуса все-таки нет?—По мнению иконоборцев, именно здесь был тот тупик богословия иконопочитания, из которого оно не имело шансов выбраться. Феодор Студит стал тем богословом, который более всех позаботился о выходе православного богословия из этого тупика.

4.2.3 «Природа» + «ипостасные идиомы» ≠ «ипостась»

Мы уже упоминали об иконоборческом возражении относительно наличия человеческого характера во Христе (раздел 3.2.7.2): если есть характер, это значит, что есть и человек, то есть человеческая ипостась. Теперь разберем возражения на это со стороны единственного (согласно доступным нам источникам*) богослова, который на этом останавливается,—Феодора Студита.

Мы пропустим довольно очевидные аргументы относительно того, что всё, что имеет внешний вид,—а Христос, бесспорно, имеет внешний вид—должно быть описуемо. В этой части аргументации Феодор Студит не отличается от патриарха Никифора.

* Эта оговорка имеет не только формальное значение. Видимо, уже настало время, когда издание анонимного трактата в защиту святых икон—того, в составе которого сохранились три фрагмента из Иоанна Грамматика,—встало на повестку дня в качестве одного из главных вопросов изучения источников по богословию иконопочитателей. Есть основания думать, что там тоже рассматриваются проблемы, близкие к обсуждаемым в настоящем разделе. (Мы исходим из поверхностного знакомства с трактатом по ксерокопии неудовлетворительного качества с плохо читаемой рукописи).

Самым главным для нас вопросом будет другой: действительно ли внешний вид Христа, который может быть изображен на иконе, содержит его характер, то есть ипостасные особенности?

Феодор Студит настаивает (*Антирритика* III, 1, 15, особенно 397С–400А), что имя «Иисус»—это имя собственное, а не нарицательное, как, например, имя «человек». Это означает, что Христос не только как Сын отличается от Отца и Духа внутри Святой Троицы, но и как Иисус Он отличается от всех прочих людей (например, Петра, Павла) такими же признаками, какими люди отличаются один от другого, то есть ипостасными особенностями:

Итак, не только нарицательным, но и собственным именем нарекая Христос, отделяющим Его ипостасными идиомами от прочих людей, и поэтому Он описуемый. <...>

Следовательно, Он—один из нас (εἷς ἐστὶ καθ' ἡμᾶς), хотя Он и Бог, един от Троицы: как там Он отличается идиомой сыновства от Отца и Духа, так Он и тут отделяется от всех людей ипостасными идиомами. И поэтому Он описуемый.

Итак, Никифор позволял себе рассматривать человечество Иисуса весьма «автономно» от Его божества, а Феодор Студит прямым текстом исповедал во Христе ипостасные особенности не только Логоса, но и человека, Иисуса.

Однако, все защитники иконопочитания отказывались признавать, что сочетание человеческой природы и ипостасных идиом человека приводило во Христе к тому, что полагали несториане,—к человеческой ипостаси Иисуса, отличной от божественной ипостаси Логоса.

4.2.4 *Итоги христологической полемики с иконоборцами*

В сохранившихся до нашего времени творениях Феодора Студита и других его современников мы тщетно стали бы искать подробных рассуждений о том, почему, если мы, как и несториане, признаём во Христе и человеческую природу, и человеческие ипостасные особенности, мы все-таки отказываемся признавать в Нем человеческую ипостась. Возможно, материалы тогдашней полемики дошли до нас не полностью, но более вероятно, что они не вполне репрезентативно сохранились.

Дело в том, что такое представление, согласно которому ипостась есть нечто большее, нежели «сумма» ее «слагаемых», то есть сущности и ипостасных идиом, хотя и было выражено еще в творениях Великих Каппадокийцев (см. выше, глава II.1, раздел 2.8), в VI веке было далеко не очевидным.—И это не говоря уж о том, что процесс перенесения в христологию терминологии Каппадокийцев, выработанной для триадологии, шел весьма болезненно... В VI веке всем христианским конфессиям пришлось серьезно задуматься над определением ипостаси. Тогда различные монофизитские конфессии выбрали модификации (порой диаметрально противоположные) аристотелевского подхода, а халкидониты, особенно в лице св. Евлогия Александрийского, настояли на том определении ипостаси, которое исходило из «принципа дополнительности» (см. выше, гл. III.1, раздел 5.6).

Теперь самое время вспомнить, что творения св. Евлогия дошли до нас, главным образом, через патриарха Фотия (родился ок. 820, годы патриаршества 858–867, 877–886, † 890-е)—сына пострадавшего от иконоборцев св. Сергия Исповедника, великого ученого и богослова, бывшего защитником иконопочитания едва ли не «от чрева матери своей». Если Фотий считал богословие св. Евлогия Александрийского (и других защитников православия в VI веке) актуальным для себя, то это едва ли не достоверное свидетельство их актуальности для борьбы против иконоборчества.

Поэтому можно с полным основанием заявить: в IX веке, наконец, dospорили о том, о чем не dospорили в VI веке—о человечестве Христа, которое не есть ни какая-нибудь «частная природа», ни отдельная человеческая ипостась, хотя и имеет ипостасные особенности человека.

СРЕДНЕВИЗАНТИЙСКИЙ ЭПИЛОГ:

ЛЕВ ХАЛКИДОНСКИЙ И ЕВСТРАТИЙ НИКЕЙСКИЙ

1

Византийское богословие между IX и XI веками

Несмотря на значительную философскую глубину, которой достигли споры вокруг иконопочитания в IX веке, один из важнейших и наиболее философских вопросов этих споров так и остался без закрепления в соборном постановлении. Это вопрос о невозможности понимать человечество Христа как какую-либо «частную природу». Речь тут идет не о самом термине «частная природа», которым даже иконоборцы не пользовались, а о концепции, сопоставимой с той, что получила именование «частной природы» в богословии и философии второй половины VI века.

Защитники иконопочитания вроде Феодора Студита были уже далеко не первыми, особенно после Максима Исповедника, кто приводил аргументы против понимания человечества Христа как чего-либо аналогичного «частной природе», но эта часть аргументации сторонников иконопочитания даже после Торжества Православия в 843 г. не получила статуса общеобязательного церковного учения. Дверь для продолжения старых, по своей сути, споров была оставлена открытой. Напомним, что даже учение Максима Исповедника—в тех пределах, в которых оно не служило ближайшим целям опровержения монофелитства,—не получило статуса общецерковного и общеобязательного, хотя

постоянное обращение к св. Максиму со стороны защитников иконопочитания не могло не придать ему дополнительного авторитета.

Безусловным достижением иконопочитателей стало закрепление культа святых икон как общецерковного и общеобязательного, но и это достижение не следовало бы преувеличивать: ведь даже в то время, как мы видели на примере каролингских богословов, внешнее почитание икон было вполне совместимо с богословием иконоборческого типа.

Таким образом, церковная рецепция богословия иконопочитателей, или, лучше сказать, богословия Максима Исповедника и его продолжателей, всё еще не была достаточно полной.

В IX веке последствия этого не успели проявиться, так как в середине этого столетия первым пунктом повестки дня богословской полемики стали накопившиеся противоречия между Константинополем и Римским престолом, едва не приведшие в конце 860-х гг. к разрыву общения между патриархатами Востока и Римом.

1.1 Разрыв с Римом: взгляд из Византии IX—XII веков*

Патриарх Константинопольский Фотий успел анафематствовать папу Римского Николая I (858–867), который, впрочем, не успел узнать об этом, так как умер прежде, чем вестники из Константинополя прибыли в Рим. В позднейшем католичестве этот папа стал почитаться как святой и первый борец с «фотианским расколом», то есть с православием.

Конфликт так и не удалось исчерпать, но к 880 году сумели установить «худой мир», который современникам показался лучше

* В этом разделе изложение базируется, главным образом, на следующих работах: R. HAUGH, *Photius and Carolingians. The Trinitarian Controversy* (Cambridge, Mass., 1975); Послания святейшего патриарха Константинопольского Михаила Кирулария блаженнейшему патриарху Антиохийскому Петру / Пер. Л. А. ГЕРД под ред. и с комментариями В. М. ЛУРЬЕ (иеромонаха Григория) // *Вертоградъ* № 2 (71) (2001) 62–72; М. А. БУСЫГИНА, *Догматическое содержание полемики об опресноках* // *Патрология, философия, герменевтика. Труды Высшей Религиозно-философской школы*. Т. 1 (1992) 20–27; R. GRAUBAUER, *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar* (München, 1975).

«доброй ссоры». Таков был главный итог так называемого «Фотианского собора» в Константинополе, в храме Святой Софии, в 879–880 годах; для современников и потомков, то есть вообще для византийской церковной традиции, этот собор получил фактический статус Восьмого Вселенского, как его и называли многие более поздние византийские авторы.

Разрыв с Римом оказался отсрочен до 1054 года, то есть до того времени, когда в Константинополе почти перестали помнить о том, что в Римском патриархате живут христиане. С византийской стороны этот разрыв воспринимался не как новое событие, а как лишняя констатация давно (якобы) имевшего место факта: тогдашний патриарх Михаил Кируларий (1043–1058, стал жертвой придворной интриги и умер в изгнании) считал, что общения между Константинополем и Римом не существует со времен раскола папы Вигилия, то есть с VI века. На самом деле, оно существовало еще в первой половине XI века, хотя контакты, действительно, были редкими. Датой разрыва между Константинопольским и Римским патриархатами можно считать 1009 г., когда вновь избранный папа Сергий IV прислал окружное послание о своем избрании, в котором содержалось латинское изменение Символа веры (*Filioque*, о нем см. ниже), а в Константинополе этого папу отказались признавать и не включили в диптихи (списки православных епископов для поминовения при патриаршем богослужении; наличие имени главы какой-либо поместной церкви в диптихах означает наличие церковного общения с этой церковью). Впрочем, в 1009 г. речь шла о разрыве между Римом и одним только Константинополем, а не всем православным Востоком.

Если в IX веке, во времена патриарха Фотия, в Византии была всем памятна роль Римских пап в защите иконопочитания, то до XI века все положительные ассоциации с Римом успели из памяти византийцев стереться. Только в Антиохийском и Иерусалимском патриархатах, где приходилось принимать латинских паломников, новый конфликт с Римом воспринимался болезненно. Впрочем, о желании даже этих патриархатов предпочесть Рим Константинополю не могло быть и речи.

И при Фотии, и при Михаиле Кируларии конфликт с латинянами воспринимался, прежде всего, как христологический. Та же позиция сохранялась в XII веке, в частности, на первых офи-

циальных переговорах с латинянами о возможности примирения, состоявшихся в Константинополе в 1112 году. Два главных различия—*Filioque* (дополнительные слова «и от Сына» в Символе веры, после слов «Иже от Отца исходящего», то есть исповедание Святого Духа исходящим не только от Отца, но и от Сына) и опресноки (использование для Евхаристии пресного хлеба, а не квасного)—интерпретировались в спорах того времени как выражение двусубъектной христологии образца сторонников «трех глав», осужденных на Пятом Вселенском соборе.

Главный византийский аргумент против *Filioque*, разработанный еще Фотием, в то время звучал так. По мнению латинян, Дух исходит и от Сына. С другой стороны, мы согласны с латинянами в том, что Сын принимает Духа от Отца, как это было засвидетельствовано при Крещении Господнем. Следовательно, латиняне вводят двух Сынов—один тот, от которого Дух исходит, а другой—тот, который принимает. Разумеется, латиняне никогда не утверждали открыто, что они признают двух разных Сынов, но данный аргумент византийцев означал, что латиняне отделяют крестившегося Христа от Сына в Святой Троице, то есть отделяют Его человечество от Его божества. Это и было возвратом к ереси «трех глав», то есть к двусубъектной христологии.

Спор относительно квасного или бесквасного хлеба для Евхаристии также был начат Фотием, но эксплицитные богословские аргументы появились в нем только в 1054 году, в ходе полемики между представителем византийской стороны, святым Никитой Стифатом (ок. 1000—ок. 1080) и папским посланником кардиналом Гумбертом. По итогам этой полемики, проходившей в Константинополе, как раз и произошел окончательный разрыв между христианскими Востоком и Западом.

В Византии всегда понимали, что выбор того или иного хлеба, квасного или пресного, для служения Евхаристии может быть литургическим выражением каких-то христологических взглядов, но... может и не быть. Начиная с VI века, в Византии вполне мирно уживались неприятие опресноков, на которых служили монофизиты-армяне, и полное приятие таких же опресноков у латинян. А еще ранее обе традиции, употребления квасного и пресного хлеба, мирно соседствовали в древней Церкви, уходя своими корнями к обрядам предхристианского иудаизма. Кажется, первыми, кто решил дать христологическое осмысле-

ние именно пресному, то есть особенному, а не обычному квасному хлебу, стали армяне в пору торжества у них актистизма. Актистизм Второго Двинского собора (555 г.) отделял Армянскую церковь не только от халкидонитов, но и от монофизитского большинства, а потому довольно естественно мог быть соотнесен с употреблением опресноков вместо обычного хлеба—то есть таким обычаем, которого в то время на христианском Востоке не придерживался никто, кроме армян. В IX веке, после 300 лет антиармянской полемики, патриарх Фотий впервые поставил вопрос о том, что латинские опресноки могут быть не менее опасными, чем армянские.

Дискуссия между Никитой Стифатом и Гумбертом показала, что опасения Фотия были не напрасны. Никита Стифат объяснил символику употребления обычного, то есть квасного, хлеба для Евхаристии так: этот хлеб «единосущен» обычному хлебу человеческой трапезы, и тем самым, употребляя такой хлеб для Евхаристии, мы подчеркиваем, что в Евхаристии тело Христово единосущно нам; тело Христово, хотя и обоженное, но той же самой, единственно существующей человеческой природы. Ответ на это Гумберта был очень резким: «пусть хлеба человеческой трапезы будут единосущны сами себе, но хлеб божественной трапезы является надсущным (*supersubstantialis*)»; прямо перед этим Гумберт определил тем же словом, *supersubstantialis*, Христа по божеству.

В латинской перспективе, Константинопольские споры о Евхаристии в 1054 году попадали в контекст начавшейся незадолго перед тем внутризпадной дискуссии о Евхаристии (в связи с ересью Беренгария Равеннского—предтечи протестантского учения о Евхаристии как о символе без «реального присутствия» Христа), в которой важную роль также сыграл кардинал Гумберт. Опровержение Беренгария привело к развитию особого учения о Евхаристии в латинской схоластике, впоследствии закрепленного западными соборами. Хотя и в ранней, но вполне узнаваемой форме будущее схоластическое учение мы находим у Гумберта.

Согласно схоластической теории, не следует отождествлять—ни в каком смысле, кроме метафорического,—физическое тело Христа, которое было распято, Его же тело в таинстве Евхаристии (*Corpus Mysticum*) и «тело Христово» в смысле собрания всех

верных христиан, то есть Церкви. В частности, хлеб Евхаристии является особой сущностью, созданной специально для освящения христиан. Когда Никита Стифат объяснил Гумберту, что в православном учении все эти три понятия «тела Христова» совпадают—у Христа есть только одно тело, которое преподается нам в Евхаристии и к которому присоединяются физически все члены Церкви,—в ответ он услышал нечто довольно резкое. Мало-dипломатичный язык Гумберта давал представление о том, каким абсурдом показалось кардиналу православное учение, а тем самым—и о том, насколько далеко успели разойтись христианские Восток и Запад еще ранее 1054 года.

Естественный для ученых, сформировавшихся в западной культуре, европоцентризм привел к тому, что византийская церковная история и история богословия в Византии IX–XIII веков изучались почти исключительно под углом отношений Византии и Запада. Но для самой Византии эта проблематика приобрела первоочередную актуальность только в 1204 году, когда в результате IV Крестового похода крестоносцы варварски захватили Константинополь и сделали его столицей своей Латинской империи, а патриарху и императору пришлось перебраться в Никею. Политические перемены сильно ударили и по Церкви, где статус кво был восстановлен лишь в 1280-е годы. Поэтому XIII век можно по праву назвать «латинским» и для византийского богословия. Но только XIII. Что касается более ранних веков, то для них самой актуальной темой «внешней» догматической полемики было монофизитство армян, а еще более актуальной—полемика со своими собственными, «внутреннего происхождения» еретиками.

1.2 Внутривизантийские богословские проблемы

После разрешения кризиса с латинянами, имевшего место при патриархе Фотии, основное внимание богословов было занято проблемами еkkлесиологии, то есть внутренней церковной организации,—теми вопросами, полемика вокруг которых началась еще при святых патриархах Тарасии и Никифоре, но вынуждена была отойти на задний план под натиском проблем, вызванных иконоборчеством. Важнейшим этапом кодификации со-

ответствующего церковного учения стал Константинопольский собор 920 года, называемый также «Собором объединения», поскольку на нем было преодолено церковное разделение между двумя противостоявшими иерархиями. Это очень важная и самостоятельная тема (в частности, такие вопросы, как власть епископа вообще и патриарха в особенности; ее отношение к власти императора и государства), получившая существенное развитие в византийском богословии более поздних веков, особенно в XII веке. К сожалению, ограниченность объема настоящей работы заставляет отказаться от ее рассмотрения.

Между серединой X и серединой XI веков пока что находится настоящий Dark Age византийского богословия: мы почти ничего не знаем о том, чем жила тогда Византия в области богословия и философии. И это несмотря на то, что данному столетию принадлежит жизнь одного из самых ярких и влиятельных вплоть до нашего времени византийских богословов—Симеона Нового Богослова (949–1022), от которого до нас дошел довольно большой объем текстов богословского содержания. Пока что творения этого отца приходится изучать так же, как изучали, например, святого Максима Исповедника столетие тому назад: вне исторического контекста, едва-едва и с трудом реконструируя позиции оппонентов святого отца*. Причина этого—вовсе не в отсутствии источников, а в их малой изученности.

Надо заметить, что ближайшим, хотя и самым младшим учеником Симеона Нового Богослова оказался Никита Стифат, автор его *Жития* и издатель собрания его сочинений. Тезис Никиты Стифата о тождестве тела Христова в обоженных телах верных и в Иисусе, выдвинутый им в 1054 году против латинян, был очень дорог Симеону и подробно им разрабатывался.

Начиная с середины XI века, в византийском богословии вырастает новое явление, влияние которого на последующие судьбы византийского богословия еще предстоит оценить, но уже сейчас можно сказать, что оно велико чрезвычайно и превышает все оценки, дававшиеся учеными еще несколько десятилетий назад. Речь идет вовсе не о тех тенденциях, которые привели в

* Образцовым введением в богословие этого отца—но, следует подчеркнуть, отнюдь не в богословие его эпохи,—служит книга В. Кривошеина «Преподобный Симеон Новый Богослов» (Париж, 1980 и многочисленные переиздания в России). До сих пор значительная часть его творений остается неизданной.

1054 г. к разрыву с Римом (повторим, что для Константинополя это прошло почти незаметно), а о новой богословской школе. Выражаясь языком современных историков науки,—о новой «научной парадигме». Человеком, который ее принес, стал Михаил Пселл.

2

Михаил Пселл и попытка «реабилитации» Прокла

Михаил Пселл (1018—после 1078) обеспечил себе пристальное внимание византийцев сначала как историк (автор *Хронографии*—источника первостепенной важности по византийской истории IX–XI вв.), а потом как царедворец, одной из интриг и клевете которого был обязан своим низложением с патриаршего престола его бывший друг Михаил Кируларий. Не менее примечательной, хотя гораздо более «теневой», была роль Пселла в создании интеллектуального кружка своих учеников, который едва ли не вернее было бы назвать особой богословской школой. Самой яркой величиной в этом кружке стал Иоанн Итал, который, в свою очередь, создал собственный круг учеников*.

По-видимому, Пселл пытался создать последовательную богословскую систему, способную заменить систему Максима Исповедника. Ряд его толкований на Григория Богослова представляет собой по жанру полный аналог *Ambigua*—при существенно другом содержании. В одном случае Пселл прямо говорит, что он правильно истолковал учение Григория Богослова о обожении, которое в толковании «философа Максима» было искажено (разумеется, Пселл толкует обожение в метафорическом смысле, а не в буквальном, как это было у св. Максима)**.

В противоположность «антимаксимизму» Пселла и его последователей, в традиционно ориентированных православных кругах Максим приобретает статус обязательного богословско-

* Хорошим историко-культурным введением в проблематику, связанную с Пселлом и Италом, могут служить две монографии, переизданные в одном томе: П. В. БЕЗОБРАЗОВ, *Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл* [1890 г.]; Я. Н. ЛЮБАРСКИЙ, *Михаил Пселл: личность и творчество* [1978 г.] (СПб., 2001) (Византийская библиотека. Исследования).

** Michelis Pselli, *Theologica* / Ed. P. GAUTIER. Vol. I (Leipzig, 1989) (Bibliotheca Auctorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) 234.

го чтения, несмотря на всю сложность его творений. Очень трогательно об этом пишет в *Алексиаде* императорская дочь Анна Комнина, которая сама старалась его читать и на собственном опыте познала его сложность. В то же время, в конце XI века, создаются собрания сочинений св. Максима, которые дошли до нас на языке оригинала. Судя по записям на полях одной из таких рукописей, творения Максима давались для чтения и еретикам с целью их вразумить (в частности, монаху Нилу, учившемуся у Иоанна Итала). *Можно утверждать, что конец XI века—эпоха утверждения св. Максима как одного из главных отцов Церкви и непререкаемого богословского авторитета, а не только борца против монофелитской ереси.* Поэтому и богословие Пселла и его последователей нужно изучать на фоне богословия св. Максима.

Пселл умел уходить от публичных скандалов, и потому при его жизни богословские воззрения его кружка хотя и вызывали некоторые подозрения, но так и не привели к публичным официальным разбирательствам. Иоанн Итал был гораздо менее удачлив. В 1077 и 1078 гг. состоялось два церковных собора, где разбирались выдвинутые против него обвинения в отходе от чистоты христианства и склонности к язычеству. Тогда Италу удалось уйти от ответственности, и никаких определенных решений против него принято не было. Положение изменилось при новом императоре Алексии Комнине (1081–1118), основателе династии Комнинов и, как он едва ли несправедливо воспринимался современниками, новым Юстиниане—благочестивом императоре-поборнике православия (его дочь Анна Комнина написала интереснейший, хотя и не беспристрастный его «портрет на фоне эпохи»—*Алексиаду*; это обязательное чтение для всех, кто интересуется событиями в Византии конца XI—начала XII веков). В 1082 году повелением императора собирается новый собор против Иоанна Итала, учение которого подвергается подробному разбору и осуждению, соответствующие анафемы вносятся в Синодик в Неделю Православия, а сам Итал—едва ли особенно искренне—приносит перед собором покаяние за свои заблуждения. Скорее всего, Михаил Пселл до этих событий не дожил.

Коренным заблуждением, вмененным в вину Италу, была приращенность к философии платонизма. Собор 1082 года внес в

Синодик в Неделю Православия анафему всем тем, кто изучает языческих философов «не только для обучения», а для усвоения их мировоззрения.

Фактически в процессе против Иоанна Итала речь шла о своеобразном христианизированном изводе философии Прокла, который разрабатывался Пселлом. Осуждение и покаяние Итала далеко не остановило развитие нового интереса к Проклу. Напротив, в XII веке появились кружки, которые откровенно отрицали христианство, а главным своим вдохновителем почитали Прокла. Дело дошло до публичного скандала после того, как один молодой человек бросился в море со скалы, чтобы принести себя в жертву Посейдону. Памятником этого нового этапа идейных споров вокруг наследия Прокла стало подробное, параграф за параграфом, *Опровержение «Элементов теологии» Прокла, философа-платоника* (1150-е гг.) со стороны выдающегося византийского богослова XII столетия—святого Николая, епископа Мефонского († до 1166 г.)*.

Необходимо честно признаться, что патрология и история философии только в самые последние годы приступили к изучению того мощного подводного течения византийской мысли, которое, начиная с XI века, было ориентировано на Прокла. Основные источники издаются только в настоящее время. Так, почти все многочисленные богословско-философские заметки Пселла, объединенные издательским названием *Theologica*, впервые изданы в 1989 и 2002 гг. (в двух томах); творения Иоанна Итала полностью изданы на греческом языке в Тбилиси в 1966 г. (на Западе это издание почти недоступно); труд Николая Мефонского против Прокла, хотя и известный с XIX века по неполной публикации, издан научно в 1984 г. С историко-богословским изучением источников дело обстоит еще хуже, равно как и с изучением наследия других, менее известных авторов, интересных для истории богословия и философии.

Как нам представляется, время для реконструкции интеллектуальной истории византийского богословия XI–XII веков еще

* A. D. ANGELOU, Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology* (Athens—Leiden, 1984) (Corpus Philosophorum Medii Aevi—Philosophi byzantini, 1). Комментированный русский перевод этого трактата готовится С. Акишиным. Ср. также: G. PODSKALSKY, Nikolaos von Methone und Proklos-renaissance in Byzanz 11./12. Jahrhundert // *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976) 509–523.

не пришло. Разумеется, уже сейчас можно составить список догматических споров этого времени, проследить, не анализируя источников, аргументы сторон... Отчасти это и сделано,—один из лучших обзоров содержится в соответствующей главе книги И. Мейендорфа *Византийское богословие* (этот обзор весьма неполон, но полного обзора догматических споров этого периода вообще нет). Однако, такой обзор почти ничего не даст для понимания тех глубинных тенденций, которым следовала внутренняя логика догматических споров той эпохи.

По имеющимся сегодня предварительным данным можно предполагать, что главными факторами, определявшими тогда логику догматических споров, было влияние армянского монофизитского богословия (разных редакций) и, самое главное, влияние богословско-философской традиции, восходящей, через Пселла, к философии неоплатонизма, особенно к Проклу. Это предположение наверняка будет проверено уже в течение ближайшего десятилетия.

А пока вместо последовательного рассмотрения византийского богословия в XI–XII веках мы ограничимся всего одной, но очень яркой иллюстрацией (обойденной вниманием большинства ученых, писавших о византийском богословии этой эпохи, не исключая И. Мейендорфа). К тому же, догматический спор, который мы собираемся рассмотреть, был прямым логическим продолжением дискуссий с иконоборцами.

3

Лев Халкидонский и Евстратий Никейский*

В 1081–1082 гг. крайняя мера, предпринятая правительством Алексея Комнина, стала поводом к примечательному догматическому конфликту. Мера состояла в том, что ради неотложных военных нужд обедневшее на тот момент государство изъяло из церковного употребления некоторое количество драгоценных икон и священных сосудов (также носивших на себе священ-

* Подробно см.: В. LOURIE, Une dispute sans justes: Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // *Studia Patristica* (2006) (в печати). Здесь же и полная библиография.

ные изображения); драгоценности были переплавлены и проданы. Поскольку по церковным канонам такая мера считается, в крайних случаях, допустимой, никакого сопротивления патриарха и иерархии она не встретила... Единственным исключением оказался Лев, митрополит Халкидонский, один из старейших и авторитетнейших иерархов империи, который выступил с возражениями не столько канонического, сколько догматического порядка. Тех, кто уничтожал, с какой бы то ни было целью, священные изображения, он обвинил в «нечестии» (ἀσεβεία), то есть в богохульстве.

Догматические споры заняли несколько лет и привели к тому, что на Константинопольском соборе 1086 года Лев был обвинен в ереси и низложен. Споры на этом не закончились, но в 1094 году (или в самом начале 1095 г.) на еще одном соборе в Константинополе Лев вполне искренне раскаялся в своих заблуждениях и был восстановлен на кафедре.

Митрополит Халкидонский был любимым народом подвижником, но репутации тонкого богослова за ним не водилось, в отличие от его главного оппонента—Евстратия, митрополита Никейского (ок. 1050—ок. 1120), который к 1086 году достиг статуса главного придворного богослова.

Евстратий лишился этого статуса в 1117 году—и самым неприятным для себя образом: он был низложен (собором в Константинополе) за ересь и, несмотря на раскаяние, так и не был восстановлен в архиерейском достоинстве. Более того: против учения Евстратия, за которое он был низложен, были приняты анафемы, вошедшие в Синодик в Неделю Православия.

Воззрения Евстратия—профессионального богослова и, что не менее важно, профессионального философа, чьими комментариями к Аристотелю мы пользуемся до сих пор,—будут для нас даже интереснее воззрений Льва Халкидонского. Надо заметить, что среди византийских комментаторов Аристотеля Евстратий Никейский принадлежит к числу самых известных и комментировавших Аристотеля наиболее полно. Его комментарии на I и VI книги *Никомаховой этики* Аристотеля вошли в латинский перевод последней, выполненный Робертом Гроссететом (1168/1170—после 1235), и оказали заметное влияние на схоластику: Альберт Великий в своем втором комментарии на *Никомахову этику* (написан в 1267–1270 гг.) неоднократно цити-

рует Евстратия (иногда без ссылок, иногда называя его *Commentator*), причем присоединяется к нему в критике Аристотеля с позиций платонизма (например, к аргументации «Комментатора» против мнения Аристотеля, будто «высшее благо» не может быть идеей); тот же комментарий Евстратия цитирует Бонавентура*.

Особенно примечательно то, что в молодости Евстратий был учеником Иоанна Итала, хотя и публично отрекся от взглядов своего учителя при их осуждении в 1082 году,—а Лев Халкидонский участвовал в осудившем Итала соборе.

Лев Халкидонский импровизировал, пытаясь найти богословское обоснование для своей чересчур народной веры в иконы... Правда, импровизировал он в рамках той же самой «научной парадигмы», что и его оппонент: оба, выражаясь языком богословия, путали природу и ипостась, или, выражаясь языком философии, вводили представление о «частной природе».

Евстратий не импровизировал, его богословские и философские аргументы отличались самой тщательной последовательностью. Именно последовательность в развитии идей, высказанных против Льва Халкидонского в 1086 году, заставила его в ходе переговоров с монофизитами-армянами в 1114 году сформулировать еще более откровенные христологические тезисы, которые шокировали современников и были увековечены в анафематствованиях Синодика в Неделю Православия.

В Богословской дискуссии между Евстратием Никейским и Львом Халкидонским в 1086 году правых не оказалось. Возражая Льву, Евстратий фактически сформулировал иконоборческое представление об иконе, хотя относительно культа икон он высказывался вполне лояльно. Впрочем, в соборные постановления 1086 года специфические воззрения Евстратия не вошли.

Только протест большинства епископата против позиции Льва и авторитет Евстратия как одного из учнейших людей эпохи позволили в 1086 году обернуть дело так, как будто Евстратий был прав. Даже в 1117 году, когда были осуждены и приговорены к сожжению два христологических трактата Евстратия против армян, дело о его давних трактатах относительно иконопо-

* Об этом подробно см.: Н. Р. Ф. МЕРСКЕН, *The Greek Commentators on Aristotle's Ethics // Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence* / Ed. by R. Sorabji (London, 1990) 407–443.

читания удалось замаять, несмотря на то, что главный обвинитель Евстратия, Никита Ираклийский, митрополит Серрский (после 1160—после 1117), о них вспомнил как раз для того, чтобы доказать лживость заявления Евстратия, будто он случайно и лишь недавно высказал учение, вменявшееся ему в вину. Но и в 1117 году решение было компромиссным: собор, патриарх и император согласились с требованием обвинения лишить Евстратия священного сана, но влияние императора и патриарха, пытавшихся, елико возможно, Евстратия защитить, позволило не допустить подробного разбора всех его богословских мнений.

3.1 Икона в учении Льва Халкидонского

Богословские взгляды Льва Халкидонского известны (если не считать их изложения у его критиков) из собрания его посланий, сохранившихся в одной афонской рукописи, которая к 1920-м годам была утрачена. К счастью, в 1900 г. ученый монах Великой Лавры Александр успел рукопись издать, хотя его издание далеко от научных стандартов. Среди этих посланий особое значение имеет длинное догматическое послание к Николаю, епископу Адрианопольскому (1092), которое мы и будем цитировать.

3.1.1 *Икона: материя вместо характера, характер вместо Бога*

Главная идея Льва в отношении икон была довольно проста. Гораздо более интересны ее христологические основания, поэтому на ней самой остановимся кратко.

Идея состояла в следующем «смещении понятий»—по отношению к богословию защитников иконопочитания VIII–IX веков: если у православных богословов того времени Бог был объектом абсолютного поклонения («служения»), а характер иконы—объектом относительного поклонения, или «почитания», тогда как материя иконы, взятая сама по себе, предметом поклонения вообще не была,—то у Льва относительное поклонение переносится на материю иконы, тогда как характеру усваивается абсолютное поклонение. Характер ипостаси Христа, изображаемый на иконе, усваивается Богу в смысле, аналогичном

тому, как актиститы понимали обожение тела Христова: различие между Львом и актиститамы в том, что Лев усваивает обожение не телу Христа, а только Его характеру.

Характерна терминология Евстратия: характер Христа он называет «богоипостасным» (θεοὑπόστατος χαρακτήρ), относя к нему «служебное поклонение» (λατρευτικῶς προσκυνεῖται), а «иконная материя» «принимает относительное поклонение» (σχετικῶς προσκυνεῖται) только ради своего «отношения» (σχέσις) к «богоипостасному характеру» Христа, который «в ней видим».

Действительно, при таких взглядах на иконы Христа их уничтожение становится актом святотатства: ведь уничтожается икона как материальный объект, который, согласно Льву, именно как материальный объект должен принимать почитание. (Согласно православному преданию, материальная икона принимает почитание не в качестве материального объекта, а только как носитель нематериального характера).

Само собой разумеется—и Лев проговаривает такой вывод вполне эксплицитно,—в такой системе не может быть равного почитания икон Христа, с одной стороны, и Богородицы и святых, с другой: ведь последние не имеют в себе «богоипостасного характера». Лев утверждает, что характеры последних являются объектами лишь относительного поклонения (интересно было бы узнать, считал ли Лев объектом относительного поклонения материю их икон; к сожалению, в сохранившихся сочинениях он об этом не пишет).

Отношение «богоипостасного характера» к ипостаси Логоса—это и есть главный предмет христологии Льва.

3.1.2 *Христология: воипостасирование характера вместо тела Христова*

Характерные особенности христологии Льва особенно видны из следующего фрагмента:

...воплощенный едиnorodный Сын Отчий, созерцаемый Сам по Себе, и пресвятой Его характер приемлют поклонение единым поклонением, служебно. Ибо плоть Его и ее (плоти) характер не приемлют поклонение вместе с божеством Его. Но (характер Сына), будучи присоединенным к нему (божеству) по сущности (κατ' οὐσίαν συναφθεῖς αὐτῇ) <...>, пребывая соединенным с ним, есть одна с ним (с божеством) ипостась, но (характер Христа) един (с божеством) не

по природе, а по схождению (εἰς οὐ τῆ φύσει, τῆ δὲ συνόδῳ). Поэтому он приемлет поклонение служебное, но не приемлет с ним вместе поклонение плоть Его и ее характер.

В другом месте Лев пишет о «богоипостасном характере» почти теми же словами—что он «воипостасирован в самой ипостаси Сына Божия и поэтому является Богом, и он по сущности присоединен Ему и соединен с Сыном и, пребывая неотлучно и нераздельно в святых иконах Его, служебно принимает поклонение и почитание как Бог».

Оригинальной здесь является концепция «сѣнодоса» (σύννοδος мы переводили ближе к этимологическому смыслу: «схождение»). Словом «сѣнодос» Лев назвал соединение «богоипостасного характера» Христа с божественной сущностью.

«Богоипостасный характер» Христа оказывается у Льва резко противопоставленным «характеру плоти» Христа: последний не разделяет того поклонения, которое подобает первому, поскольку не участвует в «сѣнодосе». Вместе с тем, «богоипостасный характер» Христа не является чем-то невидимым, а сохраняет, по крайней мере, то свойство человеческой природы, что он может быть изображен на иконе.

Парадоксальным образом аргументация Льва расходится с классической аргументацией иконопочитателей в самом главном: изобразимость плоти Христа не только не «обеспечивает» у него святости иконы, но и вообще не имеет к иконе существенного отношения. Налицо серьезное расхождение в христологии. Кроме того, введение понятия «богоипостасного характера» Христа, соединяющегося с сущностью Божией, подразумевает другое понимание сущности и ипостаси, нежели то, которое было у прежних защитников иконопочитания и их предшественников, начиная с Каппадокийцев. Остановимся на этих двух моментах подробнее.

3.1.3 «Акциденцилизация» тела Христа

Как мы только что видели, Лев исключил плоть Христову и «ее характер» из того поклонения, которое подобает «богоипостасному характеру» Христа в иконе. Даже относительное поклонение иконной материи в системе Льва было обосновано ее при-

частностью («отношением») к всё тому же «богоипостасному характеру», а отнюдь не к характеру плоти.

Итак, плоть Христа не получает поклонения на иконе. Но каково тогда ее место в воплощении Логоса?

При поисках ответа на этот вопрос мы найдем в писаниях Льва довольно традиционные, однако слегка отредактированные формулировки:

...божество Христово <...>, даже во время смерти Его, когда были отделены друг от друга святая душа Его и святая плоть Его и всё, что относится к плоти (πάντων τῶν τῆς σαρκός) и святой характер Его, нераздельно от всего и во всем неслиянно пребывала.

Выделенные слова как раз и являются богословской инновацией Льва: во время смерти Христовой произошло, по его мнению, разделение во Христе всего плотского, с одной стороны, и «святого (т. е. «богоипостасного») характера», с другой. Признавая, что со всеми разделившимися «частями» оставалось божество Христа, Лев, тем не менее, утверждает отделяемость плоти от характера Христа.

Теоретически такой подход не обязательно означает «акциденциализацию» тела Христова по отношению к боговоплощению. Сам Лев объясняет соединение характера с ипостасью Христа по аналогии с соединением души и тела в человеке. Но душа и тело в человеке, хотя и разделяются на время смерти, составляют все-таки единую ипостась и, в случае Христа, участвуют в боговоплощении необходимым образом. Однако иконопочитатели утверждали, что, описывая на иконе плоть Христа, они описывают одушевленную плоть, а не бездушную—причем это утверждение было основано на необходимости, а не «случайности» (акцидентальности) как тела, так и души для воплощения Логоса.

У Льва Халкидонского иначе: «характер плоти» для него различен и никоим образом не определяет святость иконы. Это означает, что он не просто допускает разделение плоти и «характера Христа» во время смерти, но и вообще не рассматривает плоть как необходимый элемент боговоплощения. Ее место полностью заступает «богоипостасный характер»—понятие, придуманное самим же Львом Халкидонским.

В этом смысле можно говорить об «акциденциализации» тела Христова в христологии Льва Халкидонского.

3.1.4 *Акцидентальность всех характеристик, кроме «богоипостасного»*

Теперь обратимся ко второй проблеме, акцентированной в конце раздела 3.1.2,—относительно сущности и ипостаси.

Выше (раздел 3.1.2) мы привели цитаты, из которых видно, что Лев рассматривает ипостасное единство божества и человечества во Христе как своего рода «сумму» божественной сущности и «богоипостасного характера».

Лев формулирует свое определение ипостаси, и оно неожиданно оказывается в точности дамианитским. Он даже упоминает тритеизм Иоанна Филопона—того самого, в споре с которым Александрийский монофизитский патриарх Дамиан сформулировал свою доктрину (см. выше, гл. III.1, раздел 5, особенно см. 5.5). Можно быть уверенным, что Лев ничего не знал о Дамиане,—иначе он вряд ли стал бы повторять его учение. Впрочем, в Византии подобные дискуссии отмечались и раньше, на рубеже X и XI веков (об этом мы знаем из творений Симеона Нового Богослова, спорившего со Стефаном Никейским, но никаких более точных сведений не имеем).

Итак, Лев определяет три ипостаси Троицы как три «идиомы, которыми они и являются, и называются: Отец—нерожденный, Сын—рожденный, Дух—исходный...». Восприятие нашей природы Сыном произошло «в Его собственной ипостаси сыновства (ἐν τῇ ἰδίᾳ τῆς υἰότητος αὐτοῦ ὑποστάσει)».

Подобно Дамиану, Лев ссылается в этом случае на трактат неизвестного автора IV века (в современной науке его пытались атрибутировать Григорию Нисскому, Евагрию, Дидиму—но без достаточной доказательной базы), который в Византии читался в качестве *Послания 38* (гл. 6) в корпусе посланий Василия Великого и потому считался весьма авторитетным текстом. Там, действительно, автор определяет ипостась как «совокупность идиом каждого (τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων)». Но что бы ни имел в виду автор этого трактата, в контексте богословия Василия Великого это определение не должно было восприниматься вне других определений, в которых ипостась понималась как «часть» сущности. Вырванное же из контекста творений Василия и других Каппадокийцев, это определение начинало служить нуждам дамианизма.

Вот как обращается с ним Лев Халкидонский:

...ипостасью же называем, согласно Великому Василию, относящиеся к каждому из нас идиомы, или акциденции (прилагаемые) к нашей сущности (συμβεβηκότων περὶ τὴν οὐσίαν ἡμῶν), каковые и являются характерами всех людей.

Лев Халкидонский называет идиомы акциденциями, но не делает различия между акциденциями отделяемыми и неотделимыми (ср. выше, гл. II.1, раздел 2.11.2, определения 3 и 4; гл. III.2, раздел 3.2.1), уподобляясь в этом Иоанну Грамматику (см. выше, гл. III.3, раздел 3.2.7.3). Далее он, вполне традиционно, отождествляет идиомы с характерами.

Получается, что характеры являются акциденциями, и это, как мы видели, Лев относит даже к характеру плоти Христа. Но то, что усвоено Сыном Божиим в воплощении, акциденцией быть не может. Поэтому Лев и выдумал еще один характер, «богоипостасный», который принадлежит ипостаси воплощенного Логоса, но непонятно, как соотносится с эмпирическим телом Христовым: ясно, во всяком случае, что лишь этот характер обладает свойством неотделимости—не от тела Христа, а от ипостаси Логоса. Характер тела Христова отделим от Логоса, как, впрочем, и само тело...

3.1.5 Выводы относительно учения Льва Халкидонского

Судя по имеющимся данным, учение Льва так и не было окончательно продумано, особенно в своей христологической части. Автор предпочел от него отказаться.

В учении Льва четко разделяются иконологические выводы и их христологическое обоснование. Самым важным является последнее.

В христологии Льва есть элементы, которые окажутся характерными для богословия его эпохи, и которые мы встретим у его главного оппонента—Евстратия Никейского. Подчеркнем, что мы имеем в виду, в данном случае, только такие элементы учения, которые не разделялись предшествовавшей церковной традицией.

Самый главный из них—усвоение характера Христа непосредственно сущности Божией, а не просто ипостаси Сына. В тради-

ционной системе понятий такие выражения, как «единство по сущности», к характеру применены быть не могли—по той причине, что характер есть сумма идиом ипостаси, то есть, как признает и сам Лев Халкидонский, принадлежит ипостаси. Если же, тем не менее, Лев атрибутирует характеру Христа какое-то единство с божеством «по сущности», и на основании этого единства считает характер Богом, которому подобает служебное поклонение,—то налицо путаница понятий: «сущность» Божия появляется у Льва там, где должна быть «ипостась» Сына.

Налицо полное непонимание того понятия ипостасного единства двух природ во Христе, которое было выработано в православном богословии VI–VII веков.

3.2 Икона и человечества Христа в учении Евстратия Никейского

Главный обличитель Льва Халкидонского в 1086 году, как ни странно, легко принял его главный термин—«богоипостасный характер» Христа—и однако же сразу направил удар в самое слабое место богословской системы Льва. (Мы будем цитировать, если другое специально не оговорено, из сочинения Евстратия *Силлогистическое опровержение относительно способа почитания и поклонения святых икон*. Те же мысли более развернуто высказаны Евстратием в написанном тогда же *Диалоге о святых иконах, как должно поклоняться и почитать их—относительно или служебно*).

У Льва не содержалось внятного объяснения того, как вообще «богоипостасный характер» может быть изображен на иконе, если он не тождествен характеру плоти. Этой невнятности учения Льва Евстратий Никейский противопоставил совершенно внятное объяснение того, почему такой характер на иконе изображен быть не может: характер Христа неразделен от Его ипостаси и неслиян с Его божественной природой, и поэтому называть такой характер иконой можно лишь в том смысле, что это образ, тождественный первообразу. Бессмысленно говорить о нем, обсуждая иконы, первообразу заведомо не тождественные.

Примечательно, что у Евстратия не вызвали возражения фундаментальные христологические представления Льва—где «не-

раздельно и неслиянно» воспринятым в ипостась Христа является не вся полнота Его человечества вместе с телом, а только какой-то «характер».

Из богословия Евстратия следовало, с одной стороны, опровержение иконологии Льва Халкидонского, а с другой стороны—совершенно новое учение об иконе, ближайшим аналогом которого были представления иконоборцев.

Таким образом, у Евстратия мы встретим иконоборческое богословие, примененное для обоснования «правильного» (как казалось Евстратию) иконопочитания.

Как и в случае богословия иконоборцев VIII—IX веков, главным элементом богословской системы Евстратия была христология, а иконологические выводы были лишь следствиями из нее. Преимущественный интерес к христологии был свойственен эпохе, а не лично Евстратию. В эпоху Алексия Комнина христология была главной темой главной богословской полемики—с армянами, а Евстратий был постоянным участником переговоров с армянской стороной.

Остановимся теперь на тех оригинальных мыслях Евстратия, которыми можно охарактеризовать его христологию.

3.2.1 *Обоснование иконопочитания иконоборческим аргументом*

Иконоборцы в свое время утверждали, что человечество Христа, поскольку оно изобразимо, не достойно поклонения, а поскольку оно поклонения достойно (то есть, поскольку оно необходимым образом участвует в воплощении),—оно не изобразимо.

Евстратий рассуждает аналогично:

Если восприятию [πρόσωπον—человечество, воспринятое Христом] подобает служение не самому по себе, а изобразимым оно является само по себе, то, следовательно, ему не подобает служения постольку, поскольку оно изобразимо.

Как и у Льва Халкидонского, здесь нет речи о служении ипостаси, но рассматривается служение сущности—чего защитники иконопочитания никогда не делали. При этом Христос неизбежно разделяется на нечто такое, чему служение подобает, и нечто

иное, чему служение не подобает. Изобразимо на иконе только последнее.

Две природы Христа оказываются разделены для подобающего им поклонения:

«...Христу подобает служение как Богу, но Христос как Бог не изобразим». Поэтому, продолжает Евстратий, отцы и установили для икон только относительное почитание, а не служебное.

Относительно последней фразы Евстратия можно заметить, что он фактически отказал иконам даже и в относительном почитании, хотя и сохранил эту формулировку, посягнуть на которую просто не мог. Евстратий отказывается видеть в иконах непосредственное присутствие Божие (в его *Диалоге* есть даже пассаж о божественных энергиях, где он вполне эксплицирует подобные мысли), на чем единственно и основывалось относительное почитание икон в святоотеческом смысле. Иконопочитатели понимали «отношение» иконы к первообразу как онтологическую связь, обеспеченную нетварными энергиями, а для Евстратия эта связь превратилась из онтологической в условную, всецело зависящую от человеческого ума.

При таком подходе еще более принижается место икон святых. Честь этих икон, находящихся в «отношении» и к святым, и к Богу, зависит от сравнительной чести прототипов (об этом Евстратий пишет в *Диалоге*); непосредственного присутствия божественных энергий, которое единственно могло бы уравнивать честь всех священных изображений, тут, согласно Евстратию, тем более быть не может. Характерно, что, двигаясь с противоположных концов, Евстратий и Лев сошлись в своем понимании икон святых как просто картинок с изображениями уважаемых людей.

3.2.2 «Акциденциализация» ипостасных идиом Христа по человечеству

Евстратий, как и Лев, считает изобразимыми на иконе только внешние телесные признаки Христа, которые он так же, как и Лев, считает акцидентальными—не проводя никакого различия между ипостасными идиомами как неотделимыми акциденци-

ями и акциденциями как привходящими (случайными) признаками. Такой же подход мы видели у Иоанна Грамматика.

Евстратий признаёт, что, в дополнение к Своему отличию внутри Троицы от Отца и Духа, Сын принял при воплощении «идиомы, которыми Он отличается от Своей матери и прочих людей». «Но что они такое,—спрашивает Евстратий,—сущность или акциденция?» Дальше он перечисляет эти отличия (цвет, рост и т. п.), называя их «внешним видом каждого из членов тела, по которым мы узнаём, изображая их на иконе, что на иконе изображен такой-то или такой-то». Все подобные признаки, не делая между ними никакого различия, Евстратий объявляет акцидентальными (привходящими).

И всё же Евстратий весьма далек от объявления самой человеческой природы, воспринятой Христом, акцидентальной по отношению к Логосу. Вместо этого он приписывает ей такие свойства, при которых она может быть соединенной с природой божественной без участия своих человеческих ипостасных идиом.

3.2.3 *Христос: человеческая природа без ипостасных идиом*

Во-первых, Евстратий не мог не вспомнить о том, что во Христе—общая человеческая природа, которая не имеет характера (ипостасных идиом), присущего лишь человеческим ипостасям. Мы видели этот аргумент у иконоборцев (разделы 3.2.7.2 и 4.2.3), что нас удивлять не должно, так как мы видели и то, что Евстратий защищает иконопочитание, исходя из иконоборческой догматической позиции (раздел 5.3.2.1).

Характер частного (τοῦ καθ' ἑκάστα) есть не что иное, как прорись и как бы начертание и отображение его специфически (присущих ему) акциденций (διαχάραξις καὶ οἶον διάγραψις τε καὶ διατύπωσις τῶν ἰδίως συμβεβηκότων αὐτῷ), совокупность которых не могла бы обрести ни в одном другом (индивидууме) из имеющих ту же самую природу. Поэтому, изображая частное через это или, может быть, описывая словом, мы можем его отделить от прочих и характеризовать [χαρακτηρίζειν—дать индивидуальное описание]. Однако, общее (τὸ καθόλου) неизобразимо—так, чтобы кто-то мог ему поклоняться в иконах,—но (изобразим) только облик (σχήμα) и вещественное (бытие) частного (ἔνυλον τοῦ καθ' ἑκάστα), но и это только по внешнему виду (κατ' ἐπιφάνειαν).

Мы выделили те слова, в которых Евстратий точно воспроизводит аргумент иконоборцев.

Итак, воплощение Христово, согласно Евстрагию, не распространилось на Его ипостасные идиомы по человечеству. Человеческая природа во Христе—это некое «общее», а не «частное».

Теперь нам предстоит определить, что же это за «общее»,—ведь очевидно, что Евстратий не мог иметь в виду, что Сын Божий воплотился сразу во всех людей равномерно.

Евстратий подробно останавливается на этом в своем *Диалоге*, написанном против Льва Халкидонского в 1086 году, и ту же мысль он будет развивать в тех двух трактатах, за которые окажется осужден в 1117 году.

3.2.4 «Акциденцилизация» человечества Христа

В *Диалоге* Евстратий доказывает, что не только человеческая природа вообще, но даже человеческая природа, воспринятая Богом, не может являться предметом поклонения. Для этого он описывает, что такое *κυριακὸς ἄνθρωπος* (буквально «господственный человек») — тот человек, в которого воплотился Господь. Сам термин, выбранный Евстрагием, *κυριακὸς ἄνθρωπος*, наводит на две мысли: что речь идет о каком-то человеке, но единственном в своем роде. Для патристики, обычно подчеркивающей общечеловечность природы Христа, такая терминология совершенно не характерна.

Евстратий утверждает, что «в действительности (*ἐνερυεία*)» этот *κυριακὸς ἄνθρωπος* вне ипостаси Логоса не существует, и поэтому его отдельное существование можно допускать только мысленно (*ἐπινοία*), аналогично тому, как только лишь мысленно мы можем разделять во Христе два естества. Но точно так же—то есть только «мысленно и разумом (*τῷ λόγῳ*)» —мы отличаем от подлежащих акциденции—формы, цвета и тому подобное. Поэтому, если мы не допускаем, что по соединению с Логосом *κυριακὸς ἄνθρωπος* стал Богом по сущности, нам остается лишь допустить, что человечество во Христе остается таким же, каким оно является и вообще, то есть, в частности, не подлежащим поклонению.

Дальше Евстратий переходит к знакомым нам рассуждениям (см. раздел 3.2.2, где мы проследили их по другому произведе-

дению) о том, что даже и это человечество Христа описуемо на иконе только по своим внешним признакам, которые сами по отношению к нему акцидентальны.

Относительно же логического конструкта Евстратия, *κυριακὸς ἄνθρωπος*, необходимо запомнить следующее: **в нем индивидуальные признаки акцидентальны по отношению к природе, а сам он акцидентален по отношению к божеству.**

Очевидно, что здесь совершенно новая модель христологии, хотя Евстратий и продолжает именовать ее «ипостасным единством».

3.2.5 Человечество Христа как «частная природа»

Отдельную серию вопросов вызывает утверждение Евстратия, будто *κυριακὸς ἄνθρωπος* в действительности вне ипостаси Логоса не существует. Вопросов бы не было, если бы речь шла об индивидуальном человеческом бытии Иисуса. Но Евстратий, как мы видели, подчеркивал, что все индивидуальные черты человечества Логоса («восприятия», *πρόβλημα*) акцидентальны по отношению к этому человечеству («восприятию»).

Таким образом, человечество Христа оказывается одновременно и общей человеческой природой (как пишет Евстратий, «общим», то есть тем, что не имеет характера: см. цитату в разделе 3.2.2), и природой, не имеющей (акцидентальных по отношению к ней) индивидуальных отличий. Это как раз и есть то, что Филопон и Леонтий Византийский называли «частными природами», и что иконоборцы IX века (Иоанн Грамматики) называли—точно так же, как сейчас Евстратий—категорией «общего» по отношению к человечеству.

Итак, *κυριακὸς ἄνθρωπος Евстратия, то есть человечество, воспринятое Христом, представляет собой природу общую, но «общую» в том смысле слова, в котором это понималось согласно учению об универсалиях, восходящему к школе Иоанна Филопона: универсалии («общее») реальны постольку, поскольку соответствуют «частным», однако они имеют реальное бытие вне этих «частных». Логический конструкт в виде ипостаси, лишенной ипостасных особенностей,—реальное существование которого отрицали Максим Исповедник и вся православная*

традиция,—оказывается в традиции Филопона, напротив, «фундаментальным элементом» реальности: это и есть основной способ существования универсалий.

Поэтому у нас не будет оснований говорить, как это обычно делали по отношению к Евстратию патрологи, будто он «путает» понятия природы и ипостаси. Он их не путает. Просто Евстратий следует другой, нежели Максим и прочие святые отцы, философской традиции, в которой понятие природы (а следовательно, и понятие ипостаси) имеет существенно иное содержание.

3.2.6 *Природа «на должности» ипостаси*

Евстратий отклонился от православной христологии не только в «статике», но и в «динамике»: он не только стал иначе понимать во Христе человечество и способ его соединения с божеством, но и предложил новую версию «взаимоотношений» во Христе божества и воспринятого человечества.

Еще в *Диалоге* против Льва Халкидонского он подчеркнул, что

Господь восприял природу раба и (природу) создания—Создатель. Поэтому тот, кто ей поклоняется,—при том, что она (именно) такова,—как может не обличиться в качестве поклоняющегося твари?

Выражение «природа раба»—аллюзия на выражение апостола Павла «зрак раба» (Флп. 2, 7), с которым мы уже не раз сталкивались в полемике об иконах (см. гл. III.3, особо раздел 3.1, а также 2.2).

Отталкиваясь от этого выражения и оставаясь верным своему пониманию человечества Христа как «частной природы» (если формулировать в терминах VI века), Евстратий заходит еще дальше во время переговоров с армянами в 1114 году: в написанных тогда двух трактатах он утверждает, что во Христе «природа раба»—которая, как мы помним, не заслуживает, в трактовке Евстратия, поклонения,—сама рабски служит природе Господина, то есть Создателя.

Это утверждение и положило конец церковной карьере Евстратия. По свидетельству Синодика в Неделю Православия, на соборе 1117 года он был обвинен в том, что утверждал, будто

...восприятие [воспринятая Христом человеческая природа—τὸ πρόβλημα] является другим (нежели божество) не только по при-

роде, но и по достоинству (τῆ ἀξία), и что она служебно поклоняется (Λατρεύει) Богу и приносит (Εμυ) рабское служение.

Нас уже не может удивить, что Евстратий приписывает природе то, что традиционно приписывалось ипостаси: способность либо служить, либо принимать поклонение,—ведь для Евстратия под «природой» во Христе понимается нечто индивидуальное, хотя и рассматриваемое отвлеченно от ипостасных идиом. Но придание «внутренней» жизни Христа подобного динамизма—можно даже сказать, сюжетности,—было столь решительной инновацией, что спасти Евстратия от клейма ересиарха не смогли ни император, ни патриарх. Евстратий, несмотря на раскаяние, был осужден не просто как человек, впадший в ересь, но как изобретатель новой ереси.

Причем в написанном специально к собору 1117 года трактате *О ересиархах* выдающийся богослов эпохи Никита Ираклийский (Серрский) привел тезисы Евстратия из *Диалога* против Льва Халкидонского против оправданий Евстратия, будто он случайно и ненароком впал в инкриминируемое ему заблуждение*. Никита совершенно справедливо указал, что тезис о «рабском служении» человечества Христа Его божеству имплицировался уже в тезисе *Диалога* о разделении во Христе божества и человечества по отношению к поклонению. Собственно, это не что иное, как то самое различие во Христе «не только по природе, но и по достоинству» человечества и божества, которое инкриминировали Евстратию в 1117 году.

Никита был также глубоко прав, когда отметил, что тезис *Диалога* о несуществовании «восприятия» (человечества Христа) вне ипостаси Христа является еретическим: действительно, он радикально отрицает единосущие нам Христа по плоти,—разумеется, если рассматривать сущность в традиционном смысле, а не как совокупность «частных природ» или аналогичных понятий.

3.2.7 Выводы относительно богословия Евстратия

1. Человечество Христа представляло собой, по Евстратию, индивидуальное бытие общей человеческой природы, лишенное

* Издание и французский перевод этого трактата: J. DARROUZÈS, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine* (Paris, 1966) (Archives de l'Orient Chrétien, 10), особ. с. 302, 304 (текст), 303, 305 (франц. пер.).

ипостасных особенностей (ипостасные идиомы Иисуса по отношению к ипостаси Христа были признаны акцидентальными).

2. Подобный концептуальный конструкт был возможен только в той философской традиции, которая восходила к Леонтию Византийскому и Иоанну Филопону.

3. Эта традиция играла роль, аналогичную «научной парадигме» Т. Куна или «научной программе» И. Лакатоса, тогда как конкретные богословские учения, основанные на этой «парадигме», или «программе», могли быть разными. Эти учения, если проводить аналогии с историческими механизмами развития науки, можно сравнить с конкретными научными теориями.

4. Такими «теориями» были монофелитство и иконоборчество—отвергнутые в качестве еретических, но без анализа соответствующей «парадигмы» («программы»). Этот анализ был предпринят Максимом Исповедником (и, в меньшей степени, другими отцами), но не стал частью официального церковного учения.

5. Тем самым, к XI веку существовали предпосылки для появления новых богословских «теорий», основанных на все той же «парадигме» («программе»). Это и произошло в случае Евстратия Никейского. Впрочем, есть основания полагать, что он был не так уж оригинален по отношению к своему также осужденному за ересь учителю, Иоанну Италу, и ко всему кругу богословов и философов, связанных с Михаилом Пселлом.

6. В богословских спорах, прямо или косвенно инициированных Михаилом Пселлом, стороны сознавали, что спор идет, в том числе, и о наследии Максима Исповедника. Соответственно, еще Пселл пытался оспорить позиции этого отца, тогда как «традиционалисты» постарались заново собрать (привести в порядок и издать) доступные сочинения св. Максима и опирались на них в богословской полемике.

7. Поэтому одним из важнейших итогов христологических дискуссий рубежа XI и XII веков (дискуссия вокруг Евстратия Никейского была в числе самых ярких, хотя и не единственной) было общецерковное признание Максима Исповедника в первом ряду учителей Церкви. Это, в свою очередь, окажется крайне важным для последующей истории византийского богословия—когда на Максима Исповедника станет возможно ссылаться по всем вопросам (а не только по вопросу о волях во Христе) как на абсолютный богословский авторитет.

4

Дальнейшие пути византийского богословия

От выводов о богословии Евстратия мы естественно перешли к выводам о состоянии византийского богословия в целом, каким оно стало к XII веку.

XII век оказался в богословском отношении чрезвычайно насыщенным и интересным. Мы все же откажемся от его подробного описания: простое описание споров того времени больше соответствовало бы задаче справочника по церковной истории; вместе с тем, для описания дискуссий в аспекте истории философии потребовался бы такой уровень богословско-философского анализа имеющихся источников, который современной наукой еще не достигнут. Хотелось бы надеяться, что задача такого анализа вдохновит кого-то из читателей этих строк.

После XII века в византийском богословии наступил век антилатинской полемики, ознаменованный, помимо многочисленных переговоров с латинянами на разном уровне, заключением первой в истории унии с латинянами на Лионском соборе 1274 года. Накануне унии и сразу после ее расторжения (официально в 1283 году) византийское богословие впервые ответило на вопрос, как далеко оно может пойти в выработке с латинянами общего языка по главному догматическому разногласию—вопросу об исхождении Святого Духа*. Это, в свою очередь, вызвало—очень мало изученные до сих пор—богословские разногласия внутри византийского лагеря, которые перенесли в XIV век, внося заметный—хотя, опять же, еще недостаточно оцененный—вклад в разразившиеся в этом столетии знаменитые «исихастские споры»...

История средневизантийского богословия, начавшаяся, можно сказать, в XI веке, представляет пока больше вопросов, чем ответов,—и это несмотря на то, что очень много источников сохранилось и они уже более ста лет интенсивно изучаются, а соответствующие события церковной истории реконструированы, как правило, достаточно надежно. Важнейшим результатом это-

* В качестве введения в эту проблематику, хотя и весьма предварительного см.: А. ПАПАДАКИС, *A Crisis in Byzantium. The filioque controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)* (N. Y., 1983).

го изучения оказывается всё большее понимание традиционности для Византии тех позиций, которые столкнулись друг с другом в XIV веке, и, в то же время, недостаточность современных представлений о соответствующих традициях.

Когда мы читаем об истории богословия в поздней Византии, мы постоянно должны помнить, что имеем дело, скорее, с формулировкой вопросов, чем ответов... Конечно, в какой-то мере это можно сказать о любом историческом периоде, но к поздней Византии это относится в особенном смысле: применительно к этому периоду слишком велик контраст между объемом изученного и источников, которые еще могут быть проанализированы без существенных методологических инноваций.

ADDENDA

I

Леонтий Иерусалимский—автор VII века

[к стр. 168]

Чем больше мы узнавали о восточном богословии VI в., тем более странным для нас становилось эксплицитно диофелитское учение в Палестине еще юстиниановского времени, которое мы находили у Леонтия Иерусалимского. Несмотря на отсутствие каких бы то ни было связей с современностью (никаких других диофелитских богословов на Востоке того времени мы не знаем), Леонтия Иерусалимского было очень трудно решиться переместить в куда более естественный для такого автора контекст VII века: это противоречило научному консенсусу, установившемуся к началу 1960-х гг. вслед за публикацией работы Марсея Ришара, авторитет которой оставался непререкаемым до самого недавнего времени: M. RICHARD, Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // *Mélanges de science religieuse* 1 (1944) 35–88 [репринт: ИДЕМ, *Opera minora*, III (Turnhout—Louvain, 1977), No. 59]. Считалось, что М. Ришару удалось опровергнуть доводы Ф. Лоофса, который в своей работе на ту же тему (1887) датировал Леонтия Иерусалимского VII веком.

В 2001 г. появилась смелая и, на мой взгляд, абсолютно убедительная работа Дирка Краусмюллера: D. KRAUSMÜLLER, Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century // *The Journal of Theological Studies* 52 (2001) 637–657 (мое внимание к ней привлек А. Г. Дунаев, которому я выражаю чрезвычайную благодарность). В ней автор пересматривает полемику М. Ришара против Ф. Лоофса, а также приводит свои собственные аргументы в пользу последнего. Важно отметить, что

все аргументы Краусмюллера носят церковно-исторический, а не историко-догматический характер. Я не буду пересказывать их подробно, а постараюсь остановиться на том, что дает вывод Краусмюллера для построения истории византийских богословских школ.

Главные из его и Лоофса аргументов связаны с трактатом *Против несториан*. Для того несторианского трактата, который в нем опровергается, устанавливается в качестве *terminus post quem* 612 г., а для самого трактата Леонтия Иерусалимского—614 г. (Краусмюллер убедительно выявил аллюзию на взятие Иерусалима персами). Для *terminus ante quem* Краусмюллер остался при выводах Лоофса—вплоть до конца VII в., хотя предел около 640 г. выглядит более правдоподобно. Данные трактата *Против монофизитов*, хотя и не дают столь же точных хронологических привязок, однако, согласуются с подобной же датировкой. Особенно отмечу правоту Краусмюллера в том, что он не счел убедительным ответ Ришара на один из аргументов Лоофса, а именно следующий. Для эпохи Юстиниана было бы невозможным назвать севирианина «яковитом», как это делает автор трактата. Ришар пытается отвести этот аргумент, утверждая, что соответствующая часть трактата написана поздно и не принадлежит аутентичному тексту Леонтия. Краусмюллер подробно разбирает соображения Ришара и показывает, что они основаны на неверном понимании смысла соответствующего фрагмента, который поэтому нет никаких оснований не считать аутентичным.

Датировка опровергаемого Леонтием несторианского трактата интересна сама по себе, так как именно 612 г.—рубежная дата для истории несторианской церкви, когда на собрании архимандритов во главе с Бабаем Великим (католикоса тогда у несториан не было вследствие притеснений от зороастрийских властей Ирана) были приняты те догматические положения, которые, собственно, и стали тем, что мы привыкли считать несторианским учением: «две ипостаси» во Христе. Это учение Бабая Великого тогда же вызвало череду нестроений и расколов в несторианской церкви, наиболее крупным из которых стало уже ок. 642/643 г. осуждение, извержение из епископского сана и изгнание Мартирия-Сахдоны (до 600—после 650) именно за учение об «одной ипостаси» во Христе. Судя по грузинской версии *Книги совершенства* Сахдоны, где он именуется святым, он стал почитаться святым у православных (по крайней мере, в Палестине или на Синае). Другой, еще более известный пример,—Исаак Сирин († ок. 700), несторианский епископ Ниневии, также оставивший кафедру вследствие каких-то церковных смут

середины VII в. (он пробыл епископом только пять месяцев в интервале между 660 и 680 гг.), и который также стал почитаться святым у православных. В качестве введения во всю эту проблематику см., главным образом: G. CHEDIATN, *The Christology of Mar Babai the Great* (Kottayam—Paderborn, 1982) (Oriental Institute of Religious Studies, 49); R. BEULAY, *Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (Chevetogne, [1986]); A. DE HALLEUX, *Martyrius (Sahdona), Œuvres spirituelles I–IV* (Louvain, 1960–1965) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vols. 200/201, 214/215, 252/253, 254/255; Scriptorum Syri, tt. 86/87, 90/91, 110/111, 112/113). Поэтому вполне возможно, что появление в Палестине трактата Леонтия Иерусалимского *Против несториан* как-то связано с этими внутренними процессами догматической диверсификации в церкви Ирана. Для понимания этих процессов необходимо помнить, что церковь Ирана была до VII в. похожа на такую церковь внутри империи Ромеев, в которой не было бы Третьего Вселенского собора, то есть что-то вроде Антиохии времен Феодора Мопсуестийского и Иоанна Златоуста. Церковью «победившего несторианства» она станет лишь в результате длительной борьбы, начатой Бабаем Великим в 612 г. и завершённой лишь несторианскими соборами IX в.

Для Палестины процессы догматической диверсификации внутри церкви Ирана могли стать актуальными уже в 614–628 гг. (период персидской оккупации) и стали наверняка после 638 г. (т. е. после арабского завоевания; именно в Палестине внутри Арабского халифата формируется православное почитание во святых как Мартирия-Сахдоны, так и Исаака Сирина). Более точно оценить *Sitz im Leben* опровергаемого у Леонтия Иерусалимского несторианского трактата может помочь еще одно исследование Краусмюллера: D. KRAUSMÜLLER, *Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of Late Antiquity: The Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary // The Journal of Theological Studies* 56 (2005) 415–449.

Имеющаяся теперь датировка *floruit* Леонтия Иерусалимского позволяет по-новому взглянуть на его догматические воззрения.

Для оценки его диофелитства по-прежнему остаются две возможности: либо оно появилась уже как реакция на учение монофелитов (официально впервые заявленное в 633 году, но, возможно, обсуждавшееся уже в 620-е гг.), либо—в иной обстановке и вследствие других, нам неизвестных, причин (в таком случае после возникновения нужды в полемике против монофелитов оно просто оказалось востребованным).

Независимо от точной датировки трудов Леонтия Иерусалимского, его представление о человечестве Христа как «некоей особенной природе» (см. ниже, Addenda, II) оказывается на одной линии с наследием Леонтия Византийского и патриарха Евтихия Константинопольского. Сейчас это представление Леонтия Иерусалимского необходимо изучить заново, в новом историческом контексте. Если мы не ошибаемся в своих впечатлениях (см. Addenda, II), его усилия были направлены на превращение свойственного Леонтию Византийскому и Евтихию представления о реальности частной природы в чисто умозрительную абстракцию, что как раз и означало бы возвращение к общему православному учению. Подобные усилия выглядят вполне оправданными для той эпохи, когда в халкидонитской среде именно Евтихий и Леонтий Византийский представляли собой богословский «мэйнстрим» (а это продолжалось до всеобщего признания христологии Максима Исповедника в эпоху Шестого Вселенского собора). Отсюда естественно сделать вывод о том, что Леонтий Иерусалимский был либо старшим современником Максима Исповедника, либо его ровесником, и тем самым исключить для времени его жизни вторую половину VII века, усилив аргументацию Лоофса и Краусмюллера в пользу даты наиболее вероятного *terminus ante quem*. Было бы очень заманчиво рассмотреть еще одну гипотезу—не стоял ли Леонтий Иерусалимский рядом с патриархом Иерусалимским Софронием в пору написания им *Окружного послания* (634 г.)?—Все эти проблемы ждут своего исследователя.

Возражения против датировки Краусмюллера недавно были опубликованы Патриком Греем в его Introduction к улучшенному изданию текста и переводу *Против монофизитов: Leontius of Jerusalem, Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*. Edited by Patrick T. R. Gray (Oxford, 2006) (Oxford Early Christian Texts) 38–40. Грей лишь слегка расходится с датировкой Ришара, считая, что Леонтий писал против севириан еще при жизни Севира, то есть до 538 г. (Ришар считал, что Леонтий писал вскоре после смерти Севира). В частности, важнейший аргумент Краусмюллера относительно упоминания разорения Иерусалима в 614 г. отводится тем, что речь могла идти и о более ранних падениях Иерусалима (587 г. до Р. Х. или 70 г. Р. Х.). Однако сомнительно, чтобы столь давние события могли служить ярким примером, на который имело смысл ссылаться в актуальной полемике (кроме того, при падении Иерусалима в 70 г. христиане не пострадали, успев заранее покинуть город, и потому в христианской традиции, в отличие от еврейской, эта дата не явля-

ется особенно скорбной). Другой важный аргумент Краусмюллера—упоминание (несторианским автором, с которым спорит Леонтий) о коронации при рождении или даже в утробе (которое Краусмюллер связывает с событиями 612 года при дворе Ираклия)—отводится тем, что автор соответствующей части текста мог жить в Персии и иметь в виду события совсем при другом дворе. На это нужно возразить, что история персидской династии Сасанидов известна достаточно хорошо, и она не дает ничего подходящего для подтверждения этой догадки Грея. Данный аргумент Краусмюллера может быть опровергнут лишь в случае точного указания приемлемой альтернативы. Я не буду здесь рассматривать другие аргументы, связанные с возможностью интерполяций в дошедших до нас текстах Леонтия (Грей, вслед за Ришаром, настаивает на том, что, в частности, термин «яковиты» упоминается в интерполированной части), поскольку оба главных для Краусмюллера исторических датирующих признака остались непровергнутыми. Учитывая мои собственные соображения о богословской терминологии Леонтия Иерусалимского, полагаю, что разумнее согласиться с датировкой Краусмюллера.

II

Максим Исповедник и два Леонтия

[к стр. 342]

Следует подчеркнуть, что в этом месте методология нашего анализа *Эпилисиса* будет радикально отличаться от ранее предлагавшихся в двух пунктах. Во-первых, мы принимаем во внимание отличие новой позиции Леонтия Византийского по вопросу о «частной природе» во Христе от его же более ранней позиции в трактате *Против несториан и евтихиан* (в литературе, за редчайшими исключениями, до сих пор было принято это различие игнорировать). Во-вторых, мы помещаем в исторический контекст позицию «Акефала» из *Эпилисиса*, отождествив ее с позицией Иоанна Филопона в *Арбитре* (в прежней литературе о Леонтии вопрос об исторической интерпретации полемики в *Эпилисисе* не ставился, а труды Филопона в связи с Леонтием не обсуждались; это связано, разумеется, с тем, что более ранняя хронология жизни Леонтия Византийского, согласно которой он мог умереть уже в 540-е годы, остается в научном мире более принятой, хотя и не считается доказанной; мы же, вслед за М. ван Эсбруком, переносим *loguit* Леонтия Византийского в эпоху Пятого Вселенского собора). Разумеется, такое отличие в методологии приведет и к отличию в выводах.

Анализ *Эпилисиса* в рамках «старой» методологии см., главным образом, в работах: S. OTTO, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte* (München, 1968); K.-H. UTHMANN, *Das anthropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonische Transformation eines Paradigmas // Κληρονομία* 14 (1982) 215–312, особ. 236–258, и особенно в G. BAUSENHART, *In allen uns gleich ausser der Sünde: Studien zum*

Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einem kommentierten Übersetzung der «Disputatio cum Pyrrho» (Mainz, 1992) (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 5) 86–109. Должен заметить, что я далеко не убежден в важности различения двух определений ипостаси—«старого» (καθ'ἑκαστον εἶναι «по-отдельности-бытие») и «нового» (καθ'ἑαυτὸ εἶναι «само-по-себе-бытие»),—коль скоро сами же авторы, настаивающие на его важности, сетуют на смешение этих определений у обоих Леонтиев (обзор их взглядов см. у BAUSENHART, In allen uns gleich ausser der Sünde..., 100–101), а я бы добавил, что и не только у них. Если все же настаивать на важности этого различения хотя бы только в начале VI века, тогда необходимо пояснить, на какие вопросы своего времени это различие отвечало, то есть в какой догматической полемике было использовано (ведь мы изучаем *полемическую* литературу, в которой все новые понятия вводились для нужд этой самой полемики!). До сих пор никто этого не делал за отсутствием ясного представления о том, кто против кого полемизировал в рассматриваемую эпоху.

Важность различения «старого» и «нового» определений ипостаси, по мнению указанных выше авторов, связана с тем, что принятие за основу второго, «нового» определения позволяет определить ипостась как результат двухэтапного логического процесса индивидуации: сначала появляется «само-по-себе-бытие», а потом оно «обрастает» ипостасными индивидуальными особенностями, становясь таким образом ипостасью в привычном, «каппадокийском» смысле слова. На первом этапе, то есть на этапе «самого-по-себе», но еще не индивидуализированного бытия, как раз и можно, по мнению указанных авторов, говорить о «частной», или «особенной» природе.

По поводу этой реконструкции хотелось бы заметить, что ее логическая стройность никоим образом не доказывает ее соответствия историческим фактам, то есть фактам истории идей. Не удастся найти авторов, у которых можно было бы выявить последовательное различие «самого-по-себе-бытия» от бытия ипостасного, также не удастся найти никаких эксплицитных указаний на возможность подобной двухэтапной индивидуации ипостаси. Может показаться, что эксплицитно об этом пишет Леонтий Византийский в *Эпилисисе*, но, как мы увидим чуть ниже, он пишет там о другом, формулируя совершенно оригинальное учение о ноуменальном бытии «особенных природ».

Баузенхарт (с. 101) правильно замечает, что понятие φύσις ἰδική («особенная природа») у Леонтия Византийского представляет собой «besondere Schwierigkeiten» («особенное затруднение»), но затем, вслед за Отто, отождествляет его с понятием ипостаси у обоих Леон-

тив и понятием «особенной природы» у Леонтия Иерусалимского— тем самым игнорируя различие позиций Леонтия Византийского в трактатах *Против несториан и евтихиан* и *Эпилисис*.

Что касается Леонтия Иерусалимского, то у него понятие φύσις ἰδική τις («некая особенная природа»; о восходящем к Аристотелю значении τις как «некий, отдельный» см. в предыдущей главе раздел 5.3) служит для определения ипостаси [*Против несториан*, I, 20 (PG 86/2, 1485 D); II, 7 (*ibid.*, 1552 D)]; подробно см.: УТНЕМАНН, *Das anthropologische Modell...*, 260–264]. У Леонтия Иерусалимского (*Против несториан*, II, 13) жестко и буквально соблюдается принцип οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος («не существует природы непостасной»), который, как мы сейчас увидим, Леонтий Византийский обходит— в чем и состоит суть его новой христологической концепции в *Эпилисисе*. Что касается Леонтия Иерусалимского, то при его буквальном, как и у всех отцов, понимании невозможности безипостасной природы, понятие «некой особенной природы» является такой же абстракцией, какой оно было изначально, когда его ввел Порфирий.

Впрочем, вновь и вновь постараемся подчеркнуть, что богословие Леонтия Иерусалимского нуждается сейчас в радикальном пересмотре—уже в контексте богословия VII века. Наверняка такой пересмотр принесет нам немало нового и неожиданного.

Уже во время написания этой книги появились работы, где понятие ипостаси у Леонтия Византийского трактуется по-новому (хотя по-прежнему без прямого соотнесения *Эпилисиса* и *Арбитра* Филопона и потому без какого бы то ни было конкретного представления о той полемике, в рамках которой написан *Эпилисис*). Ограничимся самой краткой характеристикой этих работ.

Ричард Кросс находит у Леонтия Византийского (а затем, опираясь на некоторое сходство фразеологии, даже у Иоанна Дамаскина) понятие «индивидуальной природы» (individual nature; точный греческий аналог этого термина, φύσις ἀτοική, едва ли встречается у других авторов): R. Cross, *Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium* // *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002) 245–265; ср. его более раннюю статью: IDEM, *Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus* // *Mediaeval Studies* 62 (2000) 69–124. Важным достоинством работ Кросса нужно считать осознание им противоположности подходов Леонтия Византийского к решению вопроса о человеческой природе Христа в *Против евтихиан и несториан* и в *Эпилисисе*. В качестве критики достаточно сказать, что автор совсем не замечает той сложной системы, которую Леонтий Византийский выстраивает для обоснования своей концепции по-

тенциального (ноуменального) бытия «особенных природ», и к описанию которой мы перейдем чуть ниже.

Димитрий Вафреллос выпустил небольшую (X + 228 страниц), но полную широких обобщений и задиристой полемики монографию о св. Максиме Исповеднике и заодно обо всей христологии с IV по VII век: D. WATHRELLOS, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor* (Oxford, 2004) (The Oxford Early Christian Studies). Автор выступает с сенсационным опровержением Ларше (а на самом деле, далеко не только Ларше) в, ни много ни мало, центральном пункте христологии Максима—в его учении о человеческой природе Христа как природе общечеловеческой; по мнению Вафреллоса, человеческая природа Христа—частная, и именно так об этом учил Максим, равно как и оба Леонтия (р. 102–103); оба Леонтия, в представлении Вафреллоса, придерживаются такого же мнения, не впадая в существенные противоречия *сами себе и друг другу* (р. 39–54). Мнение Ларше об общей природе человечества Христа, согласно Максиму, кажется Вафреллосу настолько странным, что он упоминает о нем со словами *mirabile dictu* (р. 103, п. 19). Ларше отвечает в подробной рецензии на эту книгу, которая должна появиться в лувенском *Revue d'histoire ecclésiastique* 101/2 (2006). Мое личное впечатление от книги Вафреллоса и, в целом, о его осведомленности в источниках VI–VII вв. не самое блестящее. Кроме того, Вафреллос, по всей видимости, не представляет себе еще целой серии проблем для его интерпретации, связанных с восприятием Максима в IX веке (когда именно не жаловавшие Максима иконоборцы стояли на той точке зрения, которую Вафреллос приписывает Максиму, а считавшие своим учителем Максима иконопочитатели отстаивали против них учение о человечестве Христа как общей человеческой природе).

Совсем недавно В. В. Петров издал подробно откомментированные переводы важных фрагментов из *Ambigua*, предварив их кратким введением в богословие св. Максима как целое: *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века. (Исследования и переводы)* / Ред. П. П. Гайденко и В. В. Петров (М., 2005) (в этом томе представляют интерес и другие работы и переводы В. В. Петрова, связанные как с греческой патристикой, так и с рецепцией ее на латинском Западе). Наконец, полный русский перевод *Ambigua* теперь также опубликован: *Преподобный Максим Исповедник, О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)* / Пер. с греч. и примечания архимандрита Нектария [Яшунского] (М., 2006) (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука).

III

Лев III и иконоборчество армянских монофизитов

[к стр. 416]

Поиск монофизитских корней византийского иконоборчества был на какое-то время прекращен после появления известной статьи Себастьяна Брока: S. BROCK, *Iconoclasm and the Monophysites // Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975 / Eds. A. Bryer, J. Herrin (Birmingham, 1977) 53–57.* Автор дал ясно понять, что иконоборчество не следует ни из монофизитской догматики, ни из практики монофизитского благочестия. В таком случае, известное уже и в то время иконоборческое движение VII века в Армении (о нем см. гл. III.3, раздел 1.4.2, с. 427; см. также наиболее полный обзор источников в их церковно-историческом контексте: M. VAN ESBROECK, *Der armenische Ikonoklasmus // Oriens Christianus 87 (2003) 144–153*) следовало считать чем-то маргинальным, тем более, что никаких данных о связях этого движения с иконоборчеством в Византии не было. Однако такую связь все же обнаружил М. ван Эсбрук. Об этом см.: M. VAN ESBROECK, *Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte // The Council in Trullo Revisited / Ed. by G. Nedungatt, M. Featherstone (Roma, 1995) (Κατοικία, 6) 323–454; ИДЕМ, La politique arménienne de Byzance de Justinien II à Léon III // Studi sull’Oriente Cristiano 2.2 (1998) 111–120; см. также, для более полного представления об эпохе и ее богословских источниках, две публикации из посвященного памяти М. ван Эсбрука тома: *Universum Hagiographicum. Mémorial R. P. Michel van Esbroeck, s. j.**

(1934–2003) [*Scrinium 2* (2006); в печати]: M. VAN ESBROECK, *L'alternance politico-religieuse de Justinien II à Léon III* (посмертная публикация доклада 2001 г.) и V. BARANOV, *Unedited Slavonic Version of the Apology on the Cross and on the Holy Icons Attributed to Patriarch Germanus of Constantinople* (CPG 8033).

Оказалось, что позиция официальной Армянской церкви времен второй унии с Византией (Константинопольский собор 689/690 гг., католикос Саак III Дзоропореци (678—ок. 703); о нем см. гл. III.2, раздел 2.2, с. 294–295) претерпела существенные изменения по сравнению с ее же позицией времен Каринской унии 633 г.

Католикос Саак вновь принял халкидонитское учение о двух природах Христа, впрочем, подневольно (в Константинополь он был доставлен в качестве пленного), и уже в 691 г. издал догматическое послание против этого учения, написанное с позиций афтартодокетизма (без упоминания Юлиана, но также и без актистизма). Заодно он вернулся и к исповеданию единой воли и единой энергии во Христе, что тогда уже, разумеется, имело характер протеста против официального исповедания Константинополя. В то же время, Саак воздержался от прямых упоминаний и эксплицитного осуждения обоих важных для Юстиниана II соборов—и Халкидонского, и Константинопольского (Шестого Вселенского). Затем, в 693 г., Саак собрал, по повелению все того же императора, новый собор армянских, а также грузинских и албанских епископов в Карине (Феодосиополе), где были приняты постановления по всем вопросам, затронутым на Трульском соборе в связи с армянскими обычаями; впрочем, не было принято никаких постановлений, касающихся догматов. Всё, что Трульским собором запрещалось, Каринский собор разрешил,—и это было сделано с разрешения императора и привело к конфликту между императором и Константинопольским патриархом того времени Каллиником I (693–705).

Итак, повторное объединение Константинопольской церкви с армянами при Юстиниане II стало унией в самом внешнем смысле этого слова: армянам было вменено в обязанность евхаристическое общение с греками и запрещено поминать недобрым словом Халкидон и Константинопольский собор 680–681 гг., а также соборно принимать свои собственные догматические постановления. Во внутренних же вопросах как обрядов, так даже и догматов их предоставили собственной воле.

Вскоре выяснилось, что Саак удержал от армянских актиститов VII в., пробывших у церковной власти, без малого, столетия, от-

рицание любых священных изображений, кроме креста. Фактически, в Армении того времени сосуществовали разные традиции отношения к иконам, и даже среди самих актиститов не было полного единства в иконоборчестве (одни отрицали также и почитание креста, а другие его допускали).

В качестве послесловия к длинному догматическому посланию католика Саака армянская рукописная традиция сохранила его более позднее самостоятельное произведение—специальное увещание, обращенное к куропалату (военному губернатору, назначенному византийским императором) Смба́ту Багратуни, тогда, около 693 г., только что вставшему во главе Армении. Оно стало восприниматься как богословское завещание Саака, очень почитавшегося в Армении еще при жизни, а после смерти и тем более почитавшегося во святых.

Увещавая Смба́та статью для всей Армении хранителем веры святых отцов, в качестве второго по важности признака правости этой веры (после исповедания одной природы во Христе и отвержения *Томаса Льва*, теперь уже названного по имени, хотя все равно без прямого упоминания Халкидона) Саак называет уклонение от свойственного только «язычникам» и «еретикам» почитания каких-либо изображений, кроме креста. В частности, он пишет: «...оставайся всегда непреклонным в истине и не растлевайся их [т. е. «всех тех, кто разрушает Предание святых отцов»] иконопоклонством и всем прочим, ибо Бог даровал нам в качестве образа (иконы) для поклонения крест Божий, чтобы мы поклонялись Богу посредством святого креста, как и все христиане и святые отцы от апостолов вплоть до наших дней. Ведь Сам Бог запретил всякий другой образ (икону), сказав: *Какое подобие ты видишь во Мне?* (ср.: Ис. 40, 18)...»

После ряда военных неудач куропалат Смба́т, получив на это разрешение императора Юстиниана II, пребывал на покое в городе Поты в Мингрелии (приблизительно, с 704/705 до 710/711 г.). В этот же период (после 705 или 707) император Юстиниан II посылает в соседнюю область (то ли в Аланию, то ли в Осетию) военную экспедицию, возглавленную спафарием Львом, который тогда опирался, главным образом, на поддержку армянских нахараров (князей), среди которых Смба́т Багратуни все еще оставался лидером. После свержения Юстиниана (711) спафарий Лев включается в борьбу за императорский престол, вновь опираясь именно на армянских нахараров. Так он становится императором Львом III в 717 г. Тот факт, что в 711 г. еще по указанию Юстиниана Смба́т Багратуни был анафематствован

в Константинополе именно за свой антихалкидонизм, хотя и повлекший политическое последствие в виде сдачи Поти арабам (причем эта анафема стала провозглашаться ежегодно на Пасху), как видно, не отразился на личных отношениях Смбата и Льва.

По отношению ко Льву Смбат Багратуни должен был быть, по меньшей мере, чем-то вроде старшего товарища, а сам он, в свою очередь, был духовным сыном католикоса Саака. К соображениям М. ван Эсбука можно добавить, что Смбат Багратуни Бюратян, о котором здесь речь, оставался в живых до, приблизительно, 726 г., то есть до начала иконоборческой политики Льва III.

По всей видимости, предположение М. ван Эсбука убедительно в той части, в которой оно делает иконоборчество при одновременном культе креста, столь характерное для Льва III, приемлемым для двора этого императора. Здесь вполне могло быть достаточно личного влияния Смбата Багратуни и связанной с ним среды близких ко Льву армянских нахараров. Но для церковной политики в целом этого достаточно быть не может. Требовалось еще и «вписать» иконоборчество в традиции собственно византийского (а не армянского) богословия.

В свете главного вывода В. А. Баранова и автора этих строк о том, что византийское иконоборчество продолжало традиции византийского оригенизма образца VII века, вопрос, поставленный работами М. ван Эсбука, можно сформулировать следующим образом: как именно происходила встреча этих традиций с пришедшим из Армении иконоборчеством в эпоху Льва III?—Это тема будущих исследований.

ПОСЛЕСЛОВИЕ
ПОВЕСТЬ О ПРИРОДЕ И ИПОСТАСИ

Мне бы хотелось добавить еще несколько слов, причем—честно предупреждаю—не только в качестве интересующегося философией светского автора В. М. Лурье, но и в качестве интересующегося православной догматикой и вообще христианским мировоззрением игумена Григория (это мое монашеское имя).

Все наше затянувшееся повествование—это не более чем история двух главных терминов, «природа» и «ипостась». История византийской философии вовсе и не думала подходить к своему концу, когда нам пришлось ее оборвать (о причинах этого см. Введение, где объяснялось, почему мы решили ограничиться тем хронологическим периодом, который был избран). Но и рассказанной части достаточно, чтобы понять, что вся история православного ученого богословия—это повесть именно о природе и ипостаси. Все прочие богословские термины, о которых у нас шла речь, служили лишь пояснению этих фундаментальных понятий.

Именно различение понятий «природа» и «ипостась» позволило создать на основе категорий Аристотеля язык совершенно другой логики, подходящей для перевода на «греческий» язык «священнического богословия» Библии.

Это же различие позволило радикально отделить православное богословие от традиции платонизма (нам приходилось говорить об этом в связи с оригенизмом, а в Византии XI–XIV веков место оригенизма заняли богословско-философские традиции, ориентировавшиеся на Прокла).

Это же различие определило место православия между несторианством и монофизитством—чему была посвящена основная часть этой книги.

Это же различие постепенно привело к необратимому расхождению с латинским западом—сначала вследствие западной тенденции к несторианству (о чем мы тут успели написать), а потом—вследствие радикального и последовательного отказа от фундаментальных категорий святоотеческой логики в латинской схоластике (об этом первыми написали византийские православные авторы середины XIV века—Каллист Ангеликуд и Нил Кавасила).

Таким образом, православное понимание связанных между собой категорий природы и ипостаси—это и есть тот «секретный» логический код, который отличает православие от всех остальных вариантов догматики, именующей себя христианской.

Однако сами по себе, никакие логические категории не составляют догматики, и наш «логический код» не исключение. Логика—это просто способ о чем-то думать и говорить. Для чего-то (например, для православной веры) тот или иной способ может быть вовсе не подходящим, и напротив, тот, который оказался подходящим для одного, может быть подходящим и для другого. Поэтому не следовало бы полагать, будто логические основы того концептуального аппарата, который мы тут описывали в его историческом развитии, как-то уникальны.

Они могут показаться уникальными только на фоне античной философской традиции, хотя и взятой во всем разнообразии ее школ и исторических эпох. Но вся античная философия, даже взятая вместе с продолжающей ее философией европейского Средневековья и Нового времени,—лишь капля в море той философской и логической мысли, которая накоплена человечеством. Правда, когда мы тем или иным способом приобщаемся к европейским стандартам философского образования, именно эта капля попадает нам в глаз, мешая увидеть море и едва ли не лишая зрения.

Церковь недаром рекомендовала смотреть на европейскую философию только через защитные очки (позволю себе таким образом сослаться на известный анафематизм 1082 г. против Иоанна Итала).

Логические основы языка патристики восходят, разумеется, к иудейскому предхристианскому миру. В то же время, как мы иногда позволяли себе отмечать, они совпадают с теми логическими

предпосылками современной науки, которые вызывают наибольшие споры среди философов, и которыми был определен методологический разрыв современного естествознания со всей предшествовавшей европейской естественнонаучной традицией (разумеется, я имею в виду, прежде всего, принцип дополнительности Нильса Бора).

Концептуальный язык патристики оказался результатом применения к одной области, к христианской догматике, некоего целостного мировоззрения, которое проявляло и, как ни странно, до сих пор проявляет себя во множестве других областей. Современные науки, естественные и гуманитарные, равно как и философия, уже более полувека занимаются тем, что переоткрывают его заново.

Но это мировоззрение—тема другой книги, публикация которой мною сейчас готовится. Ее название—«Критическая агиография, или История земного неба и небесной земли от Еноха до Нильса Бора и от болландистов до Куайна».

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОСТСКРИПТУМ И НЕМНОГО ОБ И. Ф. МЕЙЕНДОРФЕ

Когда-то и даже совсем недавно курсы патрологии строились от автора к автору, от отца к отцу—как бы прыгая по кочкам, иногда на очень большие расстояния, на столетия и больше. И это было тем более парадоксально, что патрологи всегда знали: всякое богословие, каким бы новаторским оно ни казалось или даже ни было на самом деле, будь то по философскому языку или по богословскому содержанию,—возможно только в традиции или, точнее, в традициях. А традиции—непрерывны.

Конечно, Максим Исповедник читал Григория Богослова и даже вообще не может быть понят нами сейчас без учета творений св. Григория. Но... Максим Исповедник читал вовсе не того Григория Богослова, которого читал, например, его друг Василий Великий, а также и не того, которого теперь читаем мы,—истолкованного самим же Максимом Исповедником. Максим Исповедник читал Григория Богослова традиции, и даже не одной традиции, а, как минимум, двух-трех (ведь и монофизиты с несторианами, а еще более—оригенисты имели ко времени Максима Исповедника свои собственные традиции прочтения Григория Богослова, да и не по одной, а Максим Исповедник должен был всегда на эти конкурирующие традиции оглядываться, а то и прямо с ними полемизировать). Если мы не будем знать этого контекста, наше представление о тех мыслях св. Максима, которые он сформулировал, ссылаясь на св. Григория или просто находясь под его влиянием,

останется очень и очень приблизительным. Мы не поймем многого из того, что понимал даже не только сам св. Максим, но та аудитория, к которой он обращался.

Чтобы понимать эти традиции, мы должны, читая Максима Исповедника, держать в уме не только писания Григория Богослова и всего кружка Каппадокийцев, но и Евагрия, Дионисия Ареопагита, Кирилла Александрийского, Севира Антиохийского, Юлиана Галикарнасского, Леонтия Византийского... Недаром, столкнувшись с этой проблемой, С. Л. Епифанович назвал свою монографию о св. Максиме «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие».

Надо сказать, С. Л. Епифанович был одним из пионеров современной методологии реконструкции богословских традиций. Суть ее состоит в том, чтобы обращать внимание не только на великих, но на всех вообще авторов, создававших интеллектуальный климат той или иной эпохи.

Во времена Епифановича для осуществления такой методологии не хватало главного технического средства, дающего доступ к относительно полному корпусу текстов ранневизантийских авторов, находившихся по разные стороны догматических «оросов», то есть границ,—опубликованного и систематизированного свода источников, сохранившихся только на языках христианского Востока, отличных от греческого. Тогда работа по их публикации и систематизации только начинала выходить из своего «латентного» периода и, наконец, завоевывать то место в патристических штудиях, которое принадлежит ей по праву.

Пожалуй, первой попыткой систематического изложения истории восточно-христианского богословствования по всем доступным источникам, включая сохранившиеся только на восточных языках, была предпринята Алоизом Гриллямайером, начиная со второго тома его монументального труда по христологии (как мы помним, план этого тома, охватывавший только V и VI века, распался, в свою очередь, на шесть отдельных томов, из которых четвертый вышел уже после смерти Гриллямайера, а пятый и шестой сейчас дописываются его учениками и еще не вышли).

Труд А. Гриллямайера и его учеников—прекрасный и зачастую незаменимый справочник почти по всем областям, которые им охвачены, но именно с его огромным объемом связана другая опасность—«за деревьями не видно леса».

Действительно, утверждая, что любые реконструкции в области истории догматических концепций должны быть основаны на анализе как можно большего числа текстов и, главное, по возможности, всех авторов, мы не должны забывать и о том, что традиции, богословские в том числе,—это все же не наборы точек, хотя бы и большого их числа, а непрерывные линии. За отдельными концепциями отдельных авторов необходимо видеть традицию, а за отдельными традициями богословствования—сложную картину взаимодействия разных таких традиций.

Мастером такого видения был, по моему мнению, Иоанн Мейендорф. Можно назвать десяток или более современных ему патрологов, которые знали больше, чем он, и, пожалуй, не было ни одного, чьи знания были бы более целостными и синтетичными.

Но И. Мейендорф был патрологом третьей четверти XX века, и революционные изменения в патрологии последующих десятилетий, когда критическая масса изданных текстов на восточных языках, наконец, взорвала старые схемы истории богословских традиций, его почти не коснулась. Основные его работы по систематизации истории восточно-христианского богословия издавались на рубеже 1960-х и 1970-х годов, когда ситуация в науке была еще другой. В последние годы жизни Мейендорф занимался историей больше, чем патрологией, и, возможно, именно поэтому он не стал переписывать свои прежние труды.

Как бы то ни было, но сейчас нужда в новой систематизации настала, что и побудило меня написать настоящую книгу.

Пожалуй, тут будет уместно упомянуть об одном обстоятельстве личного характера: когда, на рубеже 1980-х и 1990-х годов, я начал заниматься восточными языками и негреческой патристикой, то не кто иной, как о. Иоанн Мейендорф меня горячо поддержал в этом начинании. Меня даже несколько смутила тогда, в одном разговоре в 1991 году, горячность его поддержки—я-то, по правде сказать, ожидал тогда от него, скорее, трепки за то, что вместо того, чтобы углубляться в поздневизантийских авторов, открытых для меня все тем же о. Иоанном, я гляжу куда-то «в лес», «на страну далече»—к каким-то монофизитам-несториянам и «сомнительным» эфиопским переводам Кирилла Александрийского... Мне уже приходилось тогда встречаться со старшими коллегами, которые говорили мне именно это. Но о. Иоанн был совершенно тверд в своем убеждении: для современной патрологии тексты на

восточных языках стали необходимы, и прошло то время, когда для окказионального обращения к ним патрулогам хватало переводов, сделанных филологами.

Поэтому совершенно естественно, что мне захотелось посвятить эту книгу памяти о. Иоанна.

С памятью о. Иоанна связано и еще одно методологическое соображение. Оно позволит наглядно объяснить, почему я отказался в этой книге от попытки систематического изложения истории христианского богословия четырех первых веков.

Сейчас для сколько-нибудь систематической реконструкции истории ранневизантийского богословия нам понадобилось обозреть около двух десятков разных религиозных движений. В частности, все многочисленные монофизитские секты, зарегистрированные ересеологами на протяжении VI века, нашли хотя бы некоторое освещение в этой книге—даже и такие из них, которые были крайне недолговечны и всегда рассматривались (если рассматривались вообще!) как, своего рода, богословские курьезы.

Однако, мне бы очень хотелось надеяться, что в этой книге удалось показать значение даже и таких короткоживущих явлений для общей истории христианской мысли. Трителиты и последователи, скажем, Стефана Говара, носители таких экзотических и не очень понятных потомкам взглядов, как патриарх Евтихий Константинопольский или поздний Леонтий Византийский в *Эпиплицисе*,—все они, не создав сколько-нибудь стабильных, в исторической перспективе, религиозных движений, очень существенно повлияли на богословскую мысль вокруг себя и после себя.

Лично мне (да простят меня те, кто не любит химию) все это напоминает кинетику химических реакций, идущих через образование какого-нибудь нестабильного и короткоживущего комплекса: на первый взгляд, этого промежуточного нестабильного соединения и вовсе не видно, но, если бы не оно, получить конечные продукты химической реакции из начальных веществ было бы нельзя.

Если мы хотим изучать процессы развития богословской мысли (которая, в отличие от богооткровенной истины, всегда развивается, и это развитие имеет историю), нам необходимо изучать кинетику этих процессов. Значит—необходимо внимательно изучать все нестабильные и переходные доктрины и тщательно отслеживать упоминания о таких доктринах в ересеологических справоч-

никах, составлявшихся современниками. (Разумеется, и не только в справочниках. Но, как правило, именно справочники позволяют лучше всего контролировать *полноту* нашего списка подлежащих историческому исследованию проблем). Теперь за каждым упоминанием той или иной ереси в справочнике VI или VII веков для нас стоит какой-то конкретный сюжет из истории церкви и какая-то конкретная доктрина, реконструированная нами теперь и с привлечением других источников.

Наше понимание ересеологических справочников—это важнейший критерий систематичности наших знаний о истории богословских традиций. Пожалуй, сейчас я впервые сформулировал этот критерий так эксплицитно, но, фактически, он применялся уже монсеньером Гриллямайером.

Перенесем теперь этот критерий на первые четыре века христианства. Тут нас сразу встречают не два десятка доктрин, а (как минимум!) целых восемьдесят—столько, сколько перечислено у Епифания Кипрского в его *Панарионе* (πανάριον—так называлась разделенная перегородками коробочка с лекарствами и медицинскими инструментами, привычная нам по иконным изображениям святых бессребреников). За весьма небольшим исключением (в основном, это гностики и некоторые иудео-христианские движения), мы ничего не знаем о носителях доктрин, упоминаемых Епифанием, и не имеем по ним никаких других источников.

Для о. Иоанна Мейендорфа Епифаний Кипрский представлял собой своего рода человеческую загадку: его поражала сама эта одержимость идеей «коллекционировать» ереси. Что до анализа содержания *Панариона*, то о. Иоанн, подобно большинству ученых, не считал, что это могло бы принести что-либо значительное для понимания общих судеб христианства первых веков. Тогда, в наших с ним разговорах пятнадцатилетней давности, я не знал, что на это ответить. Теперь, мне кажется, знаю.

Епифаний Кипрский собрал сведения о тех сектах, которые сохраняли актуальность для его времени, для конца IV века,—либо актуальность сугубую, то есть двойную (и для практики церковной жизни, и для теоретического понимания истории современных Епифанию идей), либо только теоретическую. Но как бы то ни было, в *Панарион* включался только тот материал, что не потерял актуальности.

Если сравнить децентрализацию христианских общин до времени жизни Епифания с централизацией ранневизантийского

времени, то нас и не должно удивлять, что вместо двух десятков различных доктрин мы тут имеем восемь десятков.

И без понимания места этих восьми десятков в богословии даже и IV века мы едва ли разберемся в тернистых путях тогдашнего богословия. И никакие рассуждения (сами по себе полезные и необходимые) о том, как нам разделить *Corpus Athanasianum* между св. Афанасием Александрийским и Маркеллом Анкирским, а также еще какими-нибудь третьими лицами, не заменят отсутствующего знания общей «карты» христианского богословия даже и IV века—не говоря уже о более ранних веках. Наши нынешние «карты» тогдашнего богословия лучше всего сравнить со средневековыми картами земли; кто видел, тот поймет смысл сравнения, а кто не видел—тому стоит посмотреть, благо, легко теперь найти в Интернете.

Конечно, можно и должно заметить, что к реконструкции истории раннехристианского богословия следует подходить скромнее—с менее строгими критериями систематичности и полноты, нежели теперь это стало принято для богословия ранневизантийского периода. Это правильно. Но тогда и получается, что раннехристианское богословие должно быть темой другой книги, основанной на другой—менее строгой—методологии.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абд Ишо, епископ 206
Августин Аврелий, епископ Иппонский 90, 190, 194, 196, 197, 198, 424
Автолик 49
Адельфий, адресат св. Афанасия 73
Адриан I, папа Римский 424
Акакий, патриарх
 Константинопольский 123, 124
Акентьев, К. К. 290
Александр, епископ Александрийский 67
Александр, монах Великой Лавры 500
Александр, основатель монастыря «Несыпящих» в Константинополе 149
Алексидзе, З. 206
Алексий Комнин, император 495, 497, 507
Алкуин 424
Альберт Великий 498
Аль-Исфакхани 235
Аль-Мундир, филарх гассанидов 225
Аммоний (учитель Оригена) 59
Аммоний Александрийский 82, 215, 219, 220, 246, 330, 332, 333
Аммоний Саккас 59
Амусин, И. Д. 38
Анастасий I, император 125, 135, 290
Анастасий II, император 309
Анастасий Синаит, патриарх
 Антиохийский 175–176, 251, 252, 255, 329, 379, 380, 388, 389
Анастасий Синаит, преп. 176, 229, 257
Андрей, епископ Критский 308
Анна Комнина 495
Антонин Пий, римский император 49
Аполлинарий, епископ Лаодикийский 77–80, 108, 111, 298, 450
Арий 14, 59, 60, 64, 65, 68, 70, 71, 80, 320
Аристотель 11, 14, 66, 73, 78, 80–82, 84, 85, 91, 139, 200, 201, 209, 210, 211, 213, 214, 216, 218–223, 227, 228, 233, 246, 262, 266, 273, 286, 288, 331, 332, 338, 345, 348, 352, 354, 392–394, 498, 499, 524, 530
Арсений Икалтоели 159
Афанасий Александрийский 67–71, 73–75, 78–80, 85, 87, 88, 90, 92, 111, 122, 136, 140, 180–185, 208, 230, 241, 257, 326, 327, 430, 538
Афинагор Афинский 49, 51
Афиногенов, Д. Е. 268, 300
Аэций 71
Бабай Великий, архимандрит 518, 519
Бальтазар, Г.-У., фон—см.
 Balthasar, H.-U., von
Баранов, В. А. 8, 407, 411, 416, 445, 446, 455, 461, 464, 527, 529
Барсов, Е. В. 481
Баумштарк, А.—см. Baumstark, A.
Безобразов, П. В. 494
Бенакис, Л.—см. Μπενάκης, Λ.
Беневич, Г. 9

- Беренгарий Равеннский 491
 Бирюков, Д. 9
 Болотов, В. В. 129
 Бонавентура 499
 Бор, Н.—см. Bohr, N.
 Бозций 332, 333
 Брок, С.—см. Brock, S.
 Бронзов, А. 431
 Буридан, Ж. 216
 Бусыгина, М. А. 488
 Ван Руй, А.—см. Van Roey, A.
 ван Эсбрук, М.—см. van Esbroeck, M.
 Вардан—см.: Филиппик
 Василий Великий 19, 71, 76, 80–83, 85–
 95, 98, 99, 136, 155, 226, 227, 231, 232,
 262, 273, 274, 331, 443, 533
 Вафреллос, Д.—см. Bathrellos, D.
 Велльхаузен—см. Wellhausen, J.
 Вениамин, патриарх Александрийский
 225, 297
 Верещагин, Е. М.
 Вигилий, папа Римский 147, 151, 172–
 174, 283, 489
 Виктор, пресвитер (корреспондент
 Севира Антиохийского) 188
 Владимирский, Ф. 392
 Газов-Гинзберг, А. М. 37
 Гаиан, патриарх Александрийский 178
 Гайденко, П. П. 525
 Галилей, Г. 216
 Гейзенберг, В.—см. Heisenberg, W.
 Георгий из Сагды 235
 Георгий Кипрский 417, 418
 Гераклит Эфесский 54
 Герд, Л. А. 488
 Герман I, патриарх Константинополь-
 ский 309, 417, 418, 435, 442, 527
 Геро, С.—см. Gero, S.
 Гийомон, А.—см. Guillaumont, A.
 Гольбейн Младший, Г. 191
 Гонорий, папа Римский 299
 Городецкий, Е. 9
 Грей, П. Т. Р.—см. Gray, P. T. R.
 Григорий Богослов 19, 75–77, 79, 80, 82–
 85, 87, 92, 94, 95, 97, 136, 137, 155, 165,
 226, 227, 326, 327, 353, 356, 357, 359,
 362, 365–367, 372, 383, 406, 434, 441,
 447, 448, 453–455, 525, 533, 534
 Григорий Двоеслов, папа Римский 253–
 255, 269, 270–272
 Григорий Кипрский, патриарх
 Константинопольский 515
 Григорий Нисский 71, 80, 89, 91, 95, 140,
 153, 243, 245, 256, 257, 262, 312, 360,
 387, 479, 504
 Григорий Палама 16, 312
 Григорий, патриарх Антиохийский 255
 Григорий, экзарх Карфагена 300, 301
 Грильмайер, А.—см. Grillmeier, A.
 Гумберт, кардинал 190, 191, 490–492
 Давыденков, О. 64
 Дамаский 215
 Дамиан, патриарх Александрийский
 223–232, 235, 236, 264, 267, 288, 504
 Даниил Столпник 123, 125
 Деклерк, Х.—см. Declerck, J.
 Дидим Слепец 103, 155, 156, 162, 504
 Диодор Тарсийский 107, 150
 Дионисий, иконописец 292
 Дионисий Ареопagit 91, 105, 122, 154,
 168, 230, 297, 312, 353, 367, 369, 372,
 383, 387–389, 403, 414, 415, 425, 442,
 443, 458, 462, 525, 534
 Дионисий Телль-Махрский 237
 Диоскор, патриарх Александрийский
 116–119, 122, 123, 125, 172, 288
 Доброклонский, А. П. 421
 Досифей, адресат полемики Иоанна
 Филопона 241
 Досифей, патриарх Иерусалимский
 439, 440
 Достоевский, Ф. М. 191
 Драге, Р.—см. Dragnet, R.
 Дунаев, А. Г. 9, 41, 49, 312, 313, 517
 Дусе, М.—см. Doucet, M.
 Евагрий Понтийский 103, 105, 152–158,
 161–163, 177, 240, 242, 243, 247, 271,
 279, 280, 368, 413, 504, 534
 Евагрий Схоластик 251
 Евгений, епископ Селевкийский
 214, 215
 Евлампиев, И. И. 9
 Евлогий, патриарх Александрийский
 230–233, 264, 287, 486
 Евномиий 71, 72, 88, 89, 91, 92, 228,
 231, 443

- Евсевий Никомидийский, епископ 68, 70
- Евсевий Памфил, епископ Кесарийский 68, 413, 449, 479
- Евстратий Схоластик Константинопольский 251, 253, 259, 273
- Евстратий, митрополит Никейский 497–501, 505–515
- Евтихий, архимандрит 116–118, 120, 121, 123, 135
- Евтихий, патриарх Константинопольский 140, 173, 209, 248–255, 258–277, 281, 282, 286, 287, 289, 319, 333, 334, 336, 337, 455, 466, 468, 470, 472, 474, 475, 520, 536
- Евтропий, епископ 205, 207
- Езр, католикос 294
- Елизарова, М. М. 37
- Епифаний, епископ Кипрский 104, 165, 379, 413, 537
- Епифанович, С. Л. 311, 312, 369, 534
- Ерм 42, 43, 44, 45, 48, 53
- Ефрем Амидский, патриарх Антиохийский 256–259, 261, 267
- Живов, В. М. 385, 416
- Зинов, император 106, 116, 123, 125, 135, 143, 217
- Зоил, патриарх Александрийский 170
- Иаков Варадай, епископ Ефесский 214, 215
- Иаков, епископ Саругский 136, 137
- Ива Эдесский 149, 150
- Иван IV Грозный, русский царь 422
- Иероним Стридонский 196
- Иерофей, епископ Афинский 105
- Иоанн III Никиот, патриарх Александрийский 125
- Иоанн III, патриарх Александрийский 229
- Иоанн IV, папа Римский 299
- Иоанн VIII, папа Римский 425
- Иоанн Аскуцангис (Аскунагис) 213, 214
- Иоанн Барбур, архимандрит 200, 201, 233
- Иоанн Грамматик Кесарийский 120, 138, 139, 141, 261, 336, 505
- Иоанн Грамматик, патриарх Константинопольский 420, 423, 449, 466, 467, 472, 473, 474, 480, 484, 509, 511
- Иоанн Дамаскин 91, 335, 392, 405, 408, 415, 417–419, 421, 425, 427, 430–435, 437, 438, 439, 442–444, 448, 462, 470, 475, 476, 479, 524
- Иоанн Ефесский 252, 255
- Иоанн Златоуст 19, 97, 104, 107, 136, 162, 519
- Иоанн Итал 132, 494–496, 499, 514, 531
- Иоанн Кассиан 197–199
- Иоанн Келлиот, епископ 214
- Иоанн Мавропод, митрополит Евхаитский 19, 41
- Иоанн Майрагомеци, вардапет 294
- Иоанн Максентий 144
- Иоанн Монах, гимнограф 468, 470, 471
- Иоанн Мосх 257, 305
- Иоанн Одзнец, католикос 296
- Иоанн Скот Эриугена 353
- Иоанн Схоластик, патриарх Константинопольский 251, 252, 254, 255
- Иоанн Филопон 81, 211, 214–224, 226, 228, 229, 232, 236, 237, 239–241, 243–248, 252, 254, 255, 258, 260, 263, 265–268, 270, 282, 285, 286, 289, 330–332, 334–342, 345, 348, 351, 379, 504, 511, 512, 514, 522, 524
- Иоанн, архиепископ Кизический 353
- Иоанн, архимандрит (?) (Мари Персиянин) 149
- Иоанн, епископ Антиохийский 106, 107, 149, 150
- Иосиф Флавий 21
- Ипатий, епископ Ефесский 428, 430
- Ипполит Римский 59
- Ираклий, император 225, 290–292, 295–297, 299, 300, 307, 416, 521
- Ирина, императрица 418, 419, 425
- Иринея Лионский 41, 55–59, 140, 183
- Иса ибн-Зура 235
- Исаак Сирий 427, 518, 519
- Исаак, католикос—см. Саак III Дзоропореци
- Исаия Копинский, митрополит Киевский 224
- Йорга, Н.—см. Јорга, N.
- Калед, царь Эфиопии 151

- Каллиник I, патриарх
Константинопольский 527
- Каллиник из Илиополя 307
- Каллист Ангеликуд 531
- Карл Великий, франкский император
424, 460
- Карпычева, Л. 9
- Кесарий 165
- Киприан Карфагенский 59
- Кир, патриарх Александрийский
297, 298
- Кирилл Александрийский 79, 102, 106–
108, 110–117, 119–122, 136–141, 149,
150, 167, 168–171, 182, 185, 195, 210,
211, 214, 217, 230, 245, 246, 256, 269,
270, 323, 339, 343, 347, 534, 535
- Кирилл Иерусалимский 68
- Кирилл Скифопольский 157
- Климент Александрийский 50, 53,
58, 430
- Климент Римский 44, 175
- Кноль, И.—см. Knohl, I.
- Коммод, император 49
- Конон, епископ Тарсийский 214, 215,
241, 242
- Констант II, император 301, 302, 305,
306, 347, 459
- Константин (Кирилл) 420, 423
- Константин IV Погонат, император
306–308
- Константин V Копроним (Каваллин),
император 417, 418, 446, 448, 453, 454,
458, 459, 461–466
- Константин VI, император 418, 419
- Константин Апамейский 276–278, 281,
282, 319, 448, 468, 475
- Константин Великий, император 12, 14,
68, 413, 425
- Коттер, В.—см. Kotter, B.
- Краусмюллер, Д.—см. Krausmüller, D.
- Кривошеин, В. 493
- Кросс, Р.—см. Cross, R.
- Кун, Т.—см. Kuhn, Th.
- Лакатос, И.—см. Lakatos, I.
- Ланг, У. М.—см. Lang, U. M.
- Ларше, Ж.-К.—см. Larchet, J.-Cl.
- Лебон, Ж.—см. Lebon, J.
- Лев III Исавр, император 416, 418, 446,
526–529
- Лев III, папа Римский 449
- Лев IV, император 418
- Лев V Армянин, император 419–422
- Лев Великий, папа Римский 118, 119,
121, 124, 168, 170, 190, 302, 320, 323
- Лев Математик 420
- Лев Мудрый, император 15
- Лев, митрополит Халкидонский 497–
508, 510, 512, 513, 530
- Левонд, историк 294
- Леонтий Византийский 158–162, 168,
208, 209, 257, 262, 289, 318, 329, 334,
335, 337, 340, 341–348, 351, 354, 355,
363, 366, 367, 372, 404, 408, 474, 475,
483, 511, 514, 519, 520, 523, 524, 534, 536
- Леонтий Иерусалимский 138, 141, 159,
166, 168, 302, 309, 342, 517–521, 524
- Леонтий Неапольский (Кипрский) 415
- Лепорий 190
- Либерат Карфагенский 242
- Лоофс, Ф.—см. Loofs, F.
- Лосский, В. Н. 90
- Лотман, Ю. М. 5
- Лурье, В. М. 24, 203, 33, 131, 163, 223, 225,
250, 253, 289, 290, 326, 332, 377, 411,
451, 476, 488, 497, 530
- Любарский, Я. Н. 494
- Людovic Благочестивый, франкский
император 425
- Лютер, М. 424, 426
- Маврикий, император 255
- Макарий, патриарх Антиохийский 307
- Македоний, патриарх Константино-
польский 85, 86
- Максим Исповедник 7, 54, 92, 99, 141,
172, 204, 276, 278, 279, 282, 297–307,
309–317, 319, 321–323, 325–329, 344–
363, 365–406, 408–410, 430, 433, 442,
443, 462, 474, 487, 488, 493, 494, 495,
511, 512, 514, 520–522, 525, 533, 534
- Малахов, С. Л. 289
- Мари Персиянин—см.: Иоанн, архи-
мандрит
- Марин, пресвитер 379, 387, 389, 399
- Марк Аврелий, император 49
- Маркелл Анкирский 69, 70, 71, 538

- Маркиан, император 117
Мартин, папа Римский 301, 303, 304, 307
Мартирий-Сахдона 518, 519
Марутик, В. 64
Маршак, Б. И. 290
Мейендорф, И. 1, 16, 64, 152, 195, 283, 353, 377, 415, 481, 535–537
Мелания Старшая 151
Месроп Маштоц 116
Месяц, С. 332
Мефодий Олимпийский 46, 48, 103, 242
Мефодий, патриарх Константинопольский 423
Мёллер, Ш.—см. Moeller, Ch.
Мильгром, Я.—см. Milgrom, J.
Мина, патриарх Константинопольский 155, 172–174, 380
Митренина, О. 9
Михаил II, император 422, 425
Михаил III, император 422
Михаил Кируларий, патриарх Константинопольский 489, 494
Михаил Пселл 132, 406, 494–497, 514
Михаил Сириец, патриарх Антиохийский 171, 279–281
Муравьев, А. В. 9, 268
Муретов, М. 311
Мусоний 54
Нарсай, несторианский богослов 189
Немесий, епископ Емесский 390, 392, 393
Нерон, император 54
Нерсес Шнорали, католикос 428
Несторий, патриарх Константинопольский 102, 106–111, 113–115, 121, 123, 144, 149, 150, 172, 197, 198, 199, 211, 284, 401, 402, 407, 449, 459
Никита Ираклийский, митрополит Серрский 500, 513
Никита Стифат 190, 191, 490–493
Никифор, патриарх Константинопольский 231, 413, 419–421, 425, 436, 445, 448, 449, 453, 455, 459, 461, 462, 468, 469, 473, 477, 478, 479, 481–485, 492
Николаева, О. 313
Николай I, папа Римский 488
Николай Орем 216
Николай, епископ Адрианопольский 500
Николай, епископ Мефонский 496
Нил Кавасила 531
Нил, монах 495
Озепи, М.-Ф.—см. Auzéry, M.-F.
Олимпий, экзарх Равенны 304
Ориген 58, 59, 96, 103, 153, 155, 156, 158, 162, 163, 207, 208, 242, 243, 271, 280, 312, 329, 345, 430
Ормизд, папа Римский 143–145
Острогорский, Г. 409
Павел IV, патриарх Константинопольский 418
Павел Самосатский 14, 64–66, 252
Павел, патриарх Константинопольский 301–303, 326
Павленко, Е. 9, 456
Палладий, епископ Еллинопольский 162
Пелагий 194, 197–199
Петр Валяльщик, патриарх Антиохийский 124
Петр Каллиникский, патриарх Антиохийский 221, 222, 224–231, 233–236, 264
Петр Могила, митрополит Киевский 224
Петр, патриарх Иерусалимский 157
Петров, В. В. 525
Пирр, патриарх Константинопольский 298–300, 321, 380–383, 389, 390
Платон 11, 75, 243, 280, 369
Плотин 59, 66, 95, 329
Плутарх 390
Побирохин, Л. 480–481
Порфирий 82, 100, 200, 219, 246, 266, 331, 332, 336, 350, 524
Поспелов, Д. А. 300
Припачкин, И. 455
Пров 200, 201, 233
Прокл 15, 103, 105, 330, 367, 372, 496, 497, 530
Прокл, архиепископ Константинопольский 104, 115, 116
Прокопий, епископ 205
Проспер Аквитанский 199

- Протерий, патриарх Александрийский 122
- Псевдо-Кесарий 164–166, 169, 379
- Пульхерия, императрица 117
- Ришар, М.—см. Richard, М.
- Роберт Гроссетет 498
- Романидис, И.—см. Romanides, J.
- Роулэнд, К.—см. Rowland, Ch.
- Руднев, В. П. 5
- Руфин Сириец 199
- Руфин, переводчик трудов Оригена 155
- Саак III Дзоропореци, католикос 294, 527, 528
- Саак Партев 116
- Савеллий 59, 60, 83, 85, 320
- Савир ибн-аль-Мукаффа 193, 235
- Сахдона—см. Мартирий-Сахдона
- Семир, патриарх Антиохийский 117, 120, 136, 138, 139, 141, 146–148, 164, 168, 172, 177–179, 181–194, 196, 197, 199, 200, 206–208, 241, 246, 247, 256, 258, 259, 261, 268, 270, 288, 310, 334, 336, 337, 338, 520, 534
- Севириан, епископ Гавальский 97
- Сергий IV, папа Римский 489
- Сергий Исповедник 486
- Сергий, монах, разоблачитель палестинских оригенистов 279, 280
- Сергий, патриарх Константинопольский 292, 293, 296–299
- Сверцев, А. М. 33
- Сидоров, А. И. 311, 313, 398
- Симеон Кеннешринский 278–280, 282
- Симеон Новый Богослов 493, 504
- Симеон Столпник Младший 176
- Симпликий 215
- Смбат Багратуни, куропалат 528, 529
- Софроний, патриарх Иерусалимский 298, 299, 309, 520
- Спэйд, П. В.—см. Spade, P. V.
- Старкова, К. Б. 37
- Стефан Вострийский (Бострский) 415
- Стефан Говар 232, 233, 236–240, 536
- Стефан Никейский 504
- Стефан Ниов 237
- Стефан, софист 237
- Тарасий, патриарх Константинопольский 423
- Татиан 51
- Тертуллиан 51
- Тиверий, император 254
- Тимофей III, патриарх Александрийский 178
- Тимофей Константинопольский 228, 246
- Тимофей Элур, патриарх Александрийский 122, 125, 210, 256
- Феликс III, папа Римский 123
- Фемистий, диакон 164, 165, 172
- Феодор Абу Курра, епископ Харранский 421, 480
- Феодор Аскида 242
- Феодор Византийский, диакон 326, 327
- Феодор Мопсуестийский 107–109, 150, 167, 189, 199, 209, 259, 280, 281, 519
- Феодор Раифский 291
- Феодор Рштуни 294
- Феодор Студит 231, 420, 421, 425, 428, 429, 436, 449, 451, 453, 472, 473, 476, 477, 479, 481, 483–485, 487
- Феодор Фаранский 291
- Феодор, оригенист 278, 280, 281
- Феодор, монах, первый оппонент агноитов 164
- Феодора, императрица 165, 173, 241, 422, 423
- Феодорит, епископ Кирский 122, 150, 195, 196
- Феодосий Великий, император 67
- Феодосий Юнейший, император 117
- Феодосий, патриарх Иерусалимский (монофизит) 121
- Феодосий, брат императора Константа II 306
- Феодосий, епископ Кесарийский 322, 380
- Феодосий, патриарх Александрийский 164, 165, 178, 214, 215
- Феофан Исповедник 449, 450, 459
- Феофил Александрийский 104, 106, 107, 162
- Феофил Антиохийский 49, 51–56, 183, 373
- Феофил, император 422
- Филиппик (Вардан), император 308, 309

- Филоксен, епископ Маббогский 135–138, 193, 256
 Филон Александрийский 50
 Флавиан, патриарх Константинопольский 116–118, 168, 170, 320
 Флоровский, Г. В. 409, 413, 475
 Фома Аквинский 13
 Фотий, патриарх Константинопольский 230, 231, 233, 245, 257, 486, 488–491
 Хайнталер, Т.—см. Hainthaler, Th.
 Хоружий, С. С. 312
 Хосровик Таргманич 294
 Хрусталеv, К. 9
 Чебышев, П. Л. 5
 Шанда, П.—см. Šanda, P.
 Шёнборн, К.—см. Schönborn, Ch.
 Шиффман, Л.—см. Schiffman, L.
 Шуфрин, А. 9, 378, 405
 Эванс, Д.—см. Evans, D.
 Ювеналий, патриарх Иерусалимский 121, 122
 Юлиан Отступник, император 86
 Юлиан, епископ Атрамитийский 428
 Юлиан, епископ Галикарнасский 172, 177–179, 181–188, 191–194, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 207, 213, 239, 256, 268, 527, 534
 Юлий, папа Римский 70
 Юстин I, император 125, 135
 Юстин II, император 254
 Юстин Философ 49, 51, 53–55, 183, 430
 Юстиниан I Великий, император 125, 143, 145–147, 151, 155, 160, 169–171, 173, 176, 179, 209, 212, 213, 215–217, 242, 249, 250–253, 255, 256, 258, 259, 261, 265, 267–269, 280, 283, 310, 323, 327, 333, 418, 428, 447, 495, 518
 Юстиниан II, император 295, 308, 526–528
 Яхья ибн-Ади 193
 Яшунский, Нектарий, архимандрит 525
 Abramowski, L. 111
 Allen, P. 129
 Angelou, A. D. 496
 Auzépy, M.-F. 416
 Bacht, H. 282
 Balthasar, H.-U., von 312
 Baranov, V.—см. Баранов, В. А.
 Bathrellos, D. 525
 Baumgarten, A. I. 22
 Baumstark, A. 471
 Bausenhardt, G. 522, 523
 Bautz, T. 201
 Beulay, R. 519
 Bohr, N. 63, 67, 80, 121, 148, 532
 Breydy, M. 83
 Brock, S. 169, 315, 316, 415, 526
 Brooke, G. J. 37
 Bryer, A. 526
 Caragounis, C. C. 37
 Chediath, G. 519
 Cowley, R. W. 175
 Cross, R. 524
 Dalmais, I. H. 369
 Darrouzès, J. 513
 Declerck, J. 313, 478
 Demoen, K. 449
 Doucet, M. 312, 384, 388
 Draguet, R. 179, 192
 Ebied, R. Y. 229
 Evans, D. 161
 Favre, R. 189
 Featherstone, M. 526
 Finney, P. C. 412
 Fossum, J. E. 34
 García Martínez, F. 37
 Gautier, P. 494
 Gero, S. 409, 410, 415, 417, 428, 430, 459, 461, 463
 Gippert, J. 206
 Grabhauer, R. 488
 Gray, P. T. R. 129, 520, 521
 Griffith, S. H. 480
 Grillmeier, A. 63, 64, 102, 131, 159, 163, 189, 250, 256, 258, 261, 267, 282, 284, 534, 537
 Grondijs, L. H. 194
 Guillaumont, A. 279, 280
 Hainthaler, Th. 131, 189, 217, 253
 Halleux, A., de 114, 519
 Haugh, R. 488
 Heinzer, F. 397
 Heisenberg, W. 63
 Hennepf, H. 444

- Herrin, J. 526
 Hurtado, L. W. 34
 Janssens, B. 353, 478
 Janssens, L. 111
 Jaubert, A. 27
 Jeffreys, E. 129
 Jorga, N. 13
 Kitzinger, E. 414
 Knohl, I. 25, 27
 Kotter, B. 434
 Krausmüller, D. 517–521
 Kuhn, Th. 409, 514
 Labberz, E. 458
 Laga, C. 131, 259
 Lakatos, I. 409, 514
 Lang, U. M. 217, 236, 238
 Larchet, J.-Cl. 312, 313, 353, 377, 382, 384,
 388, 390, 525
 Lebon, J. 179
 Léthel, F.-M. 384
 Livingstone, E. 131
 Loofs, F. 256, 258, 517, 518, 520
 Lourié, B.—см. Лурье, В. М.
 Mahé, J.-P. 206
 Mercken, H. P. F. 499
 Milgrom, J. 25, 27
 Moeller, Ch. 282, 283
 Μπενάκης, Α. 81, 220
 Munitiz, A. 131
 Nathan, K. K. Ng. 75
 Nau, F. 114
 Nedungatt, G. 526
 Neusner, J. 428
 Nir, R. 42
 Nodet, É. 22
 Otto, S. 522, 523
 Papadakis, A. 515
 Petit, M. 33
 Podskalsky, G. 496
 Prestige, G. L. 12
 Prigent, P. 412
 Richard, M. 517, 518, 520
 Romanides, J. 377
 Roosen, B. 478
 Rowland, Ch. 21, 22
 Šanda, P. 236
 Schiffman, L. 33
 Schönborn, Ch. 397, 410, 411, 475, 481
 Schulze, W. 206
 Shimizu, T. 219
 Shoemaker, S. T. 314
 Sorabji, R. 499
 Spade, P. V. 332, 333
 Troupeau, G. 193
 Uthemann, K.-H. 201, 313, 522, 524
 Van Deun, P. 478
 van Esbroeck, M. 105, 125, 149, 157, 159,
 256, 268, 269, 314, 522, 526, 527, 529
 Van Roey, A. 229, 236, 241, 245, 253
 Van Rompay, L. 131
 Waard, J., de 37
 Weaver, D. 195
 Wellhausen, J. 25
 Wickham, L. R. 229
 Wolfson, H. A. 12
 Yarnold, E. J. 411

CONTENTS

Byzantine Philosophy: A formative period

Prologue (5) • Acknowledgements (9) • Introduction (11) • What “Byzantine Philosophy” is? (11) • Chronology and periodization (12)

I

EARLY CHRISTIAN PRELUDE

CHAPTER 1

CONCEPTUALIZING OF THE CHRISTIAN DOCTRINE IN THE NEW TESTAMENT EPOCH

1.1. Christian origins within the diversified Jewish religious world (21) • 1.2. The notion of the “Messianic movement” (22) • 1.3. “Messianic” ascetics (23) • 1.4. The notion of “Priestly theology” (24) • 1.5. Two types of the “Priestly theology” and two types of Temple: “historical” and eschatological ones (27) • 1.6. Main theological ideas of the “eschatological” Priestly tradition, as adopted by the Christianity (33)

1.6.1. Conception I: Messiah as Temple of God (34) • 1.6.2. Conception II: Messiah as Son of God (37) • 1.6.3. Discussion (38)

CHAPTER 2

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN THE PRE-NICEAN CHRISTIAN THEOLOGY

1.1. Council of Nicea (40) • 1.2. What means “pre-Nicean”? (40) 2.1. Apostolic Fathers: Jewish theology without “translation” into Greek (41) • 2.1.1. Main theological concepts in Apostolic Fathers (43) • 2.1.2. Main features of the early Christian theology (47) • 2.2. Theology of early Christian apologists (48)

2.2.1. Logos conception in the apologists (50) • 2.2.2. Novation and tradition in the Logos doctrine of the apologists (52) • 2.2.3. External and internal logoi doctrine in the apologists (53)

2.3. St Irenaeus of Lyon and Christian theology in the 3rd century (55)

2.3.1. Irenaeus of Lyon on the Trinity (56) • 2.3.2. Novation and tradition in Irenaeus of Lyon’s triadology (57)

2.4. Outline of some triadological doctrines of the 3rd—early 4th centuries (58)

II

WHERE "NATURE" AND "HYPOSTASIS" BEGUN

CHAPTER 1

CONCEPTS OF THE TRIADOLOGICAL POLEMICS IN THE 4TH CENTURY

1. Introductory notes on the orthodox theology in the 4th and 5th centuries (62) •
2. Christian Trinity doctrine in the 4th century (64) • 2.1. First Ecumenical Council (Nicea, 325 AD): concepts of homoousios and hypostasis (64) • 2.2. Relations between the Orthodox and the Arians in the middle of the 4th century and the problem of the conciliar dogmatical definitions (67) • 2.3. Doctrine of the homoiousians (69) • 2.4. Doctrine of the Eunomians (anomoians) (70) • 2.5. The early stage of the anti-Arian polemics (before Eunomius); methods of demonstration (72) • 2.6. Salvation doctrine; St Gregory of Nazianze (75) • 2.7. The heresy of Apollinarius and its refutation in St Gregory of Nazianze (77) • 2.8. Definitions of the notions "essence" and "hypostasis": Cappadocian Fathers (80) • 2.9. Divinity of the Holy Spirit: Basile of Caesarea, Gregory of Nazianze, heresy of Macedonius and Second Ecumenical Council (85) • 2.10. Doctrine of the cognizability of God and doctrine of God as Trinity (88)
 - 2.10.1. Hypostasis: its incognizability by the essence and cognizability by energies (88) • 2.10.2. Energy and name; energy as a "movement of the essence" (90) • 2.10.3. Hypostasis as τρόπος υπάρξεως ("tropos of existence") of the essence (92) • 2.10.4. The dogma of the "monarchy" of Father within the Holy Trinity (94) • 2.10.5. The problem of "order" of the hypostases within the Holy Trinity (95) • 2.10.6. Energy of essence and idioma of hypostasis (98)
- 2.11. Trinity doctrine: main contents and conceptual apparatus (99)
 - 2.11.1. Main theological concepts (99) • 2.11.2. Main notions (100)

CHAPTER 2

PHILOSOPHICAL CONCEPTS IN THE CHRISTOLOGICAL POLEMICS
OF THE 5TH CENTURY

1. General outline of the period (102) • 1.1. General outline of the polemics against the Platonism (103) • 1.2. General outline of the Christological polemics (105) •
2. Third Ecumenical Council and its time (106) • 2.1. From Theodore of Mopsuestia to Nestorius (108) • 2.2. Third Ecumenical Council (109) • 2.3. Theology of St Cyril of Alexandria (110) • 2.4. Theology of Nestorius after his condemnation (113) • 3. From the Council of Chalcedon to the *Henotikon* of Zeno (116) •
 - 3.1. Background of Chalcedon (116) • 3.2. Doctrine of Eutychius and doctrine of Dioscorus (117) • 3.3. Doctrine of St Leo the Great, Pope of Rome (118) • 3.4. Definition (horos) of the Council of Chalcedon (119) • 3.5. Chalcedonian Council through the eyes of the contemporaries (121) • 3.6. *Henotikon* of Zeno (123) •
4. Theology in the 5th century, to sum up (125)

III

EARLY BYZANTINE THEOLOGY

CHAPTER I

6TH CENTURY: CHRISTIAN THEOLOGY

IN THE LABYRINTHS OF THE METAPHYSICS (129)

1. General outline of the period (130) • 1.1. Source-critical problems (130) • 1.2. The nature of the dogmatic polemics in the 6th century (131) • 1.3. Reference frame of the configurational space of the dogmatic polemics (133) • 2. The features of the monophysite theology before its main schisms (135) • 2.1. A difference between the monophysite theology and that of Cyril: Philoxenus of Mabbog (135) • 2.2. Two treatments of the difference between Jesus and us: Severus of Antioch, John the Grammarian of Caesarea, and a "differing view" of Leontius of Jerusalem (138) • Two treatments of the difference between Jesus and us: Severus of Antioch and John the Grammarian of Caesarea • 3. Monosubjectness of Christ in the Chalcedonite theology (142) • 3.1. "Theopaschism" against crypto-Nestorianism; Justinian the Great (143)
 - 3.1.1. "Theopaschite" quarrel (143) • 3.1.2. St Emperor Justinian and the Synod of 536 (145) • 3.1.3. Fifth Ecumenical Council: condemnation of the "three chapters" (149)
- 3.2. From the Origenism of Evagrius to an Origenism without Evagrius (152)
 - 3.2.1. Origenism at the early 6th century. Evagrius' doctrine (152) • 3.2.2. Origenist quarrel in Palestine: isochrists and prototists (155) • 3.2.3. Leontius of Byzantium (158) • 3.2.4. After 553, to sum up: beginning of an "anonymous" Origenism (162)
- 3.3. Heresy of the agnoetes and an anthropological side of the unity of the subject in Christ (163)
 - 3.3.1. Heresy of the agnoetes: Themistius, Theodor, Pseudo-Caesarius (164) • 3.3.2. Mono- and dyo-energism before the 540s: Problem of Leontius of Jerusalem (166) • 3.3.3. Mono- or dyo-energism? Justinian and the Fifth Ecumenical Council (169)
- 3.4. Fifth Ecumenical Council and its epoch: to sum up (176) • 4. The main schism within the monophysite camp: Severianism and Julianism (177) • 4.1. General background of the polemics on the incorruptibility of the body of Christ (180) • 4.2. Polemics between Severus and Julian personally (181)
 - 4.2.1. Difference of Severus' attitude comparing with his predecessors (182) • 4.2.2. Difference of Julian's attitude comparing with his predecessors and followers (184) • 4.2.3. Difference of Severus' attitude comparing with his followers (187)
 - 4.2.3.1. Severus' doctrine on the death of Christ and the Eucharist: a return to the Nestorianism (187) • 4.2.3.2. A doctrine on the death of Christ in the Latin tradition of the two-subject Christology (189) • 4.2.3.3. The Severians in search of a way out of the dead ends of Severus' doctrine (191)

- 4.3. Four anthropological models and five soteriologies: Julian, Augustinus, Severus, Pelagius, and East Patristics' tradition (194) • 4.4. Severianism and Julianism after the mutual polemics (200)
- 4.4.1. A transformation of the Severianism; Probas and John Barbur (200) • 4.4.2. A transformation of the Julianism; actism (202)
- 4.5. Results of the anti-Julianist polemics for the Severians and the Chalcedonians: strengthening of the Origenists (207) • 5. Second great schism within the monophysite camp: triadological quarrels (209) • 5.1. The beginning of the heresy of the Tritheists and John Philoponus (211) • 5.2. John Philoponus as philosopher and as monophysite theologian (215) • 5.3. Tritheism of John Philoponus (221) • 5.4. A schism between Alexandria and Antioch (223) • 5.5. Two more Trinity doctrines: Petrus of Callinicum and Damian of Alexandria (226) • 5.6. Further explications of the notion of hypostasis: St Eulogius of Alexandria (230) • 5.7. Further ways of the monophysite triadology (234) • 5.8. An "actism" from within the Severianism: Stephanus Gobar (236) • 5.9. Schism between the Cononites and Athanasians; Origenism of John Philoponus (241)
- 5.9.1. History and conceptual background of the schism (241) • 5.9.2. Philoponus' doctrine on the resurrection (243)
- 5.10. Filiation of the severianist sects in the 6th century (248) • 6. Philoponus' Origenism within the Chalcedonian camp: Eutychius of Constantinople (248) • 6.1. The edict on anathematism by Justinian (250)
- 6.1.1. Edict's publication and reception (250) • 6.1.2. Incorruptibility of the body of Christ in the orthodox tradition in the first half of the 6th century: St Ephrem of Amida (256) • 6.1.3. Eutychius of Constantinople on the incorruptibility of the body of Christ and on the Eucharist (258) • 6.1.4. Eutychius on the incarnation, the Trinity and a "phantasmism" (261) • 6.1.5. Some precisions to Grillmeier's reconstruction of the contents of the edict of Justinian (267)
- 6.2. Origenism of Eutychius: his resurrection doctrine (269) • 6.3. Eutychius on the energies and wills in Christ (271) • 7. A monotheistic Origenism (275) • 7.1. Constantine of Apamea's case at the Sixth Ecumenical Council (276) • 7.2. Symeon of Kessabrin on the heresy of an Origenist Theodore (278) • 7.3. The main phases of the development of the monotheistic Origenism (281) • 8. 6th century, to sum up (282) • 8.1. 6th century as the key epoch for the middle age theology (282) • 8.2. Chalcedonians and Severians: perspectives for a mutual approaching (284) • 8.3. Main internal contradictions within the Chalcedonian milieu (286) • 8.4. Main contradictions among the monophysites (287) • 8.5. Conclusion (288)

CHAPTER 2

THEOLOGICAL SYNTHESIS IN THE 7TH CENTURY:
ST MAXIMUS THE CONFESSOR AND HIS EPOCH

1. Historical conditions (289) • 2. An external history of the monotheletic union (292) • 2.1. Personality of the Patriarch Sergius (292) • 2.2. A Church union with the monophysites in Armenia, the *Quinisextum* Council (293) • 2.3. Monotheletic union: a “history of ideas” through the history of Church (296) • 2.4. Victory of theology over philosophy: a rare type of conflict in the “history of ideas” (309) • 2.5. *St Maximus the Confessor: a sketch of the historiography* (310) • 3. Monotheletic dogmatics and its roots (314) • 3.1. The roots of the monothelism in the dogmatic tradition of the 6th century (315)
 - 3.1.1. The state of the monotheletic Origenism (316) • 3.1.2. The main thesis of the monothelism: energy belongs to hypostasis (319) • 3.1.3. The unity of the consciousness of Christ as a ground of the monothelism (323)
- 3.2. The problem of divisibility of the divisible: discussions on the human nature (328)
 - 3.2.1. A concept of the “particular nature” as a specific kind of the realism in philosophy (331) • 3.2.2. “Particular essences” in the Christology: a review of main implications (333) • 3.2.3. *Leontius of Byzantium against John Philoponus* (334)
 - 3.2.3.1. *Acephalus’ argumentation* (that of John Philoponus) (338) • 3.2.3.2. *Leontius of Byzantium’s argumentation* (341)
 - 3.2.4. Conclusion: a necessity to create a specific Christian philosophical ontology (346)
4. Theology of *St Maximus the Confessor* (348) • 4.1. “Tropos of existence” instead of “particular nature” (349)
 - 4.1.1. Particular being of the second essences: hypostasis, and not a particular nature (349) • 4.1.2. Nature within hypostasis: “tropos of existence” (351) • 4.1.3. Tropes of existence: from the being to the eternal well being (355)
 - 4.1.3.1. *Being—well being / foe being—eternal well being* (355) • 4.1.3.2. What means “tropos of God being” (358) • 4.1.3.3. Tropes of existence and hypostatic idioma (363)
 - 4.1.4. A new philosophical ontology: potential being, actual theosis (366)
 - 4.1.4.1. Logoses of God in the creation (368) • 4.1.4.2. Logoses and Logos (372) • 4.1.4.3. “Eternally actualized” incarnation of Christ, both BC and AD (374)
- 4.2. Tropes of existence and energy of nature (377)
 - 4.2.1. Tropes of energy and activity (praxis) of hypostases (378) • 4.2.2. Break off with the verbal monotheletism: distinction between “energy” and “praxis” (379) • 4.2.3. An “active passivity” of the human will in Christ (380) • 4.2.4. Theosis as a movement of the image to the archetype: “one (common) energy” of God and saints (385) • 4.2.5. “One (common) energy” of God and saints as stopping of the synergia (388) • 4.2.6. A theory of willing act: will of nature and gnostic will (391) • 4.2.7. Gnostic will in the Christology (396)
 - 4.2.7.1. Sin as a corruption of the choosing capability and its rectification in Christ (397) • 4.2.7.2. The lack of the human choosing capability and of the gnostic will in Christ (399) • 4.2.7.3. Nestorian Christology as a model for the ortho-

dox understanding of the theosis of man (400) • 4.2.7.4. The number of wills in Christ, in man and in deified man (404)

4.2.8. "One (common) will" of God and saints as actualizing of being in God (404)

5. The ways of the Byzantine theology after St Maximus (405)

CHAPTER 3

ICONOCLASM AND ICON VENERATION.

BYZANTINE THEOLOGY IN THE 8TH AND 9TH CENTURIES

1. Introductory notes (407) • 1.1. From the historiography of the iconoclasm (409) • 1.2. From the symbolical pictures to the icon cult (411) • 1.3. Historical canevass of the iconoclastic quarrels (416)

1.3.1. First period of iconoclasm (726/730–787) (416) • 1.3.2. Second period of iconoclasm (815–843) (419)

1.4. Iconoclasm and icon veneration: theory and practice (423)

1.4.1. Situation in the Latin West (424) • 1.4.2. Icon veneration and its transformations among the Nestorians and monophysites (426) • 1.4.3. The theology of icon veneration spoiling before spin: Hypatius of Ephesus (428)

2. Theology of icon veneration: 8th century (430) • 2.1. Church symbols as a "precise matter" (431) • 2.2. Incarnation of God going further into the matter (432)

2.2.1. Divinity in the body of Christ and in the bodies of the saints (433) • 2.2.2. The characters of Christ and of saints is deified, too (434) • 2.2.3. Icon and Name of God (437)

2.2.3.1. Doctrine of John of Damascus (437) • 2.2.3.2. Doctrine of the Seventh Ecumenical Council (439) • 2.2.3.3. Icon and name (442)

2.3. 8th century argumentation for the icon veneration, to sum up (444) • 3. Theology of iconoclasts (445) • 3.1. The flesh of Christ is not deified (446) • 3.2. Resurrected body of Christ and Eucharist (451)

3.2.1. Difference between two iconoclastic doctrines: dogmatic or pastoral one? (451) • 3.2.2. Iconoclasm of the 9th century on the body of Christ before and after the resurrection (452) • 3.2.3. Iconoclasm of the 8th century on the body of Christ before and after the resurrection (454)

3.2.3.1. An estimation of reliability of the proposed interpretation (457)

3.2.4. Conclusions on the difference between the two iconoclastic doctrines (460) •

3.2.5. Iconoclastic doctrine on the Eucharist (461)

3.2.5.1. "Iconoclastic consensus" (461) • 3.2.5.2. Specific features of the doctrine of Constantine Copronymus (463)

3.2.6. Some conclusions: specific features of the 8th century iconoclastic doctrine (466) • 3.2.7. John the Grammarian: a "theological synthesis" of the iconoclasm (466)

3.2.7.1. Indescribability of the body of Christ only after the resurrection (467) •

3.2.7.2. Humanity of Christ as having no character (471) • 3.2.7.3. Human individual features of Jesus (474)

3.3. General conclusions concerning the iconoclastic doctrine (475) • 4. Theology of icon veneration in the 9th century (475) • 4.1. Continuation of the theological themes of the 8th century (476)

4.1.1. Possibility of icon as a necessity (476) • 4.1.2. Presence and describability of the divinity within the Church symbol (477) • 4.1.3. Representability of the angels (478) • 4.1.4. "Image of God" as icon and as man (479)

4.2. Christological problems (481)

4.2.1. Patriarch Nicephorus: completeness of human features of the body of Christ (481) • 4.2.2. Theodor Studites: it is hypostasis that is depicted on the icon (483) • 4.2.3. "Nature" + "hypostatic idiomes" ≠ "hypostasis" (484) •

4.2.4. Christological polemics against the iconoclasts: to sum up (485)

CHAPTER 4

AN EPILOGUE IN THE MIDDLE BYZANTINE PERIOD: LEO OF CHALCEDON AND EUSTRATIUS OF NICEA

1. Byzantine theology from the 9th to the 11th century (487) • 1.1. Rupture with Rome: a view from Byzantium of 9th–12th centuries (488) • 1.2. Inner-Byzantine theological problems (492) • 2. Michael Psellus and an attempt of "rehabilitation" of Proclus (494) • 3. Leo of Chalcedon and Eustratius of Nicea (497) • 3.1. The icon in the doctrine of Leo of Chalcedon (500)

3.1.1. Icon: matter on the place of character, character on the place of God (500) •

3.1.3. Christology: enhypostasizing of character instead of the body of

Christ (502) • 3.1.3. "Accidentalization" of the body of Christ (502) • 3.1.4. All the characters are accidental, except the "theohypostatic" one (504) • 3.1.5. Conclusions concerning Leo of Chalcedon's doctrine (505)

3.2. Icon and humanity of Christ in the doctrine of Eustratius of Nicea (506)

3.2.1. An iconoclastic argument on the service of the icon veneration (507) •

3.2.2. "Accidentalization" of the hypostatic idiomes of Christ according to the humanity (508) • 3.2.3. Christ: human nature without hypostatic idiomes (509) •

3.2.4. "Accidentalization" of the humanity of Christ (510) • 3.2.5. Humanity of Christ as a "particular nature" (511) • 3.2.6. Nature on the position of hypostasis (512) • 3.2.7. Conclusions concerning Eustratius' theology (513)

4. Further ways of the Byzantine theology (515)

Addenda

I Leontius of Jerusalem—an author of the 7th century (517)

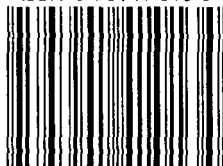
II Maximus Confessor and two Leontii (522)

III Leo III and iconoclasm of the Armenian monophysits (526)

Postface (530) • Methodological post-scriptum and just a little on John Meyendorff (533) • Index of names (539)

Аннотации и рецензии
на книги издательств «Аxiома» и «Machina»,
информацию об изданиях, готовящихся к печати,
а также координаты дистрибуторов и розничных торговых точек
доступны на сайте www.axioma.spb.ru

ISBN 5-90141-013-0



Лурье Вадим Миронович
ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
ФОРМАТИВНЫЙ ПЕРИОД

Издатель Андрей Наследников
Лицензия № 01625 от 19 апреля 2000 г.
191186, Санкт-Петербург, а / я 42; e-mail: an@axioma.spb.ru
Формат 60 × 90 / 16. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная
Заказ № 4121